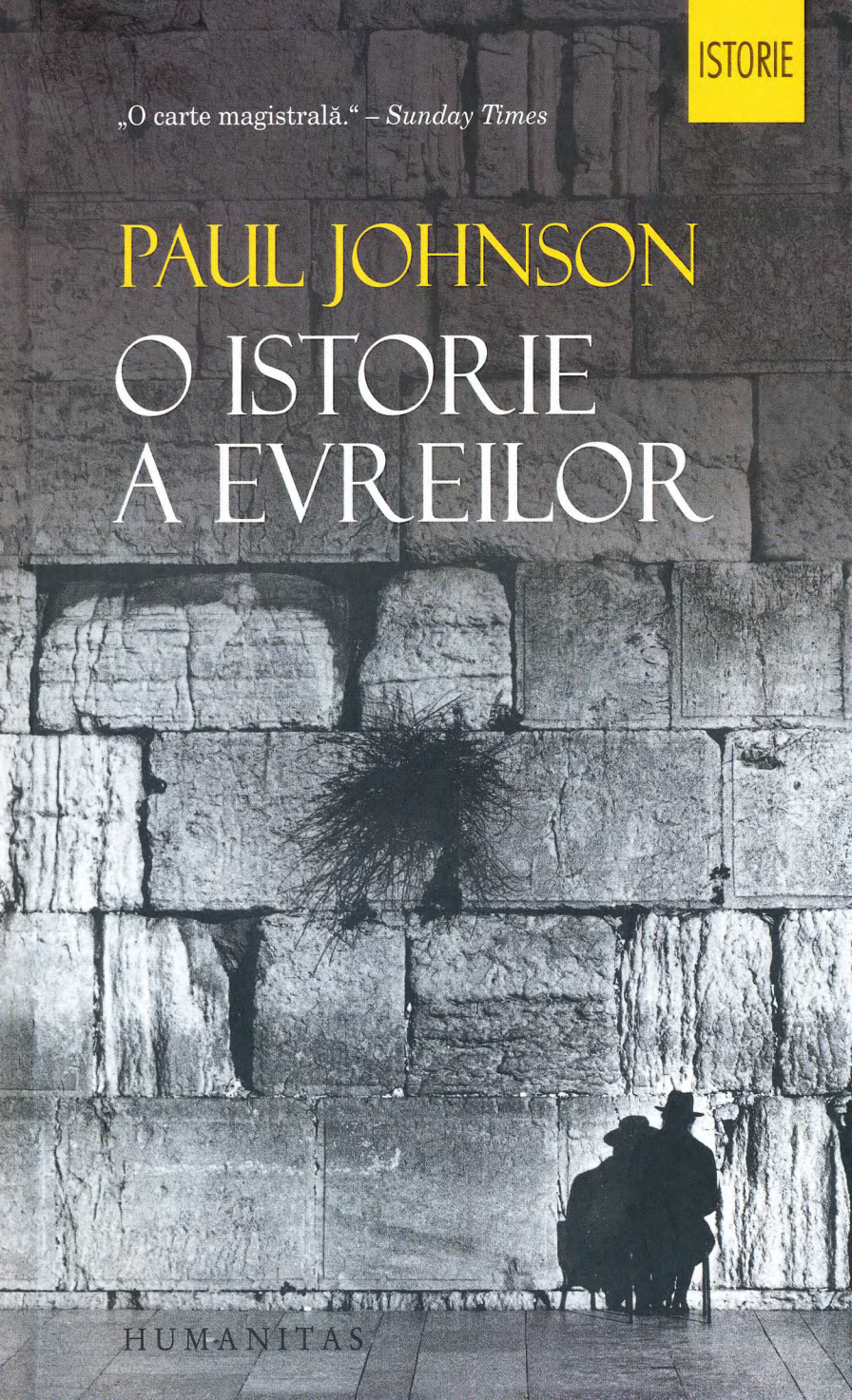
ISTORIE

„O carte magistrală.“ – *Sunday Times*

PAUL JOHNSON

O ISTORIE A EVREILOR



HUMANITAS

Paul Bede Johnson (născut în 1928 la Manchester) este un bine-cunoscut ziarist și istoric englez. A studiat la Stonyhurst College, apoi la Magdalen College (Oxford). S-a afirmat ca jurnalist în anii '50, la *The New Statesman*. În anii '70, a început să aibă concepții tot mai conservatoare; pe fundalul problemelor economiei britanice, s-a opus mișcării sindicale. Susținător al lui Margaret Thatcher, a devenit unul dintre consilierii ei și i-a scris o serie de discursuri. Din 1981 până în 2009, a deținut o rubrică în *The Spectator*. S-a preocupat de problemele și evenimentele care indicau, în opinia sa, declinul general, de la educație la practicarea religiei și comportamentul social. A scris regulat în *The Daily Telegraph* și într-o serie de publicații americane (*The New York Times*, *The Wall Street Journal*, *Commentary*, *The National Review*). Johnson este un critic al modernității. Îi dezaprobă pe cei care folosesc teoria evoluționistă pentru a-și justifica ateismul sau pentru a-și promova experimentele biotehnologice. Catolic conservator, Johnson privește teologia eliberării ca pe o erezie și pledează pentru celibatul preoților, deși consideră că există motive întemeiate pentru hirotonirea femeilor. În anul 2006, Johnson a primit din partea președintelui George W. Bush, The Presidential Medal of Freedom.

Bibliografie selectivă: *The Offshore Islanders: A History of the English People* (1972), *Elizabeth I: A Study in Power and Intellect* (1974), *The Life and Times of Edward III* (1974), *Pope John XXIII* (1975), *A History of Christianity* (1977), *Ireland: A Concise History from the Twelfth Century to the Present Day* (1981), *Pope John Paul II and the Catholic Restoration* (1982), *A History of the Modern World from 1917 to the 1980s* (1983; *O istorie a lumii moderne*, Humanitas, 2003; reed. 2005, 2014), *A History of the Jews* (1987; *O istorie a evreilor*, 2005; Humanitas, 2015), *Intellectuals* (1988; *Intelectualii*, Humanitas, 1999; reed. 2006, 2011, 2015), *To Hell with Picasso and Other Essays* (1996; *La naiba cu Picasso și alte eseuri*, Humanitas, 2012), *A History of the American People* (1997), *Napoleon* (2002), *The Vanished Landscape. A 1930s Childhood in the Potteries* (2004; *Peisajul dispărut. Anii copilăriei mele*, Humanitas, 2013); *Churchill* (2009), *Jesus: A Biography from a Believer* (2010; *Viața lui Isus povestită de un credincios*, Humanitas, 2012), *Socrates: A Man for Our Times* (2011; *Socrate. Un om pentru timpurile noastre*, Humanitas, 2013), *Darwin: portrait of a genius* (2012); *Mozart: A Life* (2013; *Mozart. O viață*, Humanitas, 2015), *Stalin* (2014; Humanitas, 2014).

PAUL JOHNSON

O ISTORIE A EVREILOR

Traducere din engleză de
Irina Horea

HUMANITAS
BUCUREŞTI

Redactor: Mona Antohi
Control ştiinţific: Măriuca Stanciu
Coperta: Ioana Nedelcu
Corectori: Ioana Vîlcu, Cecilia Laslo
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
DTP: Andreea Dobreci, Carmen Petrescu

Tipărit la Proeditură şi Tipografie

Paul Johnson
A History of the Jews
Copyright © Paul Johnson, 1987
All rights reserved.

© HUMANITAS, 2015, pentru prezenta versiune românească

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Johnson, Paul
O istorie a evreilor / Paul Johnson;
trad.: Irina Horea. – Bucureşti: Humanitas, 2015
Index
ISBN 978-973-50-4144-1
I. Horea, Irina (trad.)
323.1(=411.16)
930.85(=411.16)

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372.743.382; 0723.684.194

Dedic această carte
memoriei lui Hugh Fraser,
un adevărat gentleman creştin
şi prieten de o viaţă al evreilor.

CUPRINS

Mulțumiri 11

Prolog 13

Partea întâi: ISRAELIȚII 15

Simbolismul peșterii Macpela 15 „Eu sunt între voi străin și pribeag" 17 Un alt fel de Dumnezeu 20 Potopul etic 22 Avraam și renașterea sa istorică 30 Monoteismul în embrion 30 Poporul ales 32 Un Pământ promis vag 33 Triburi și amfictionii 35 Iosif, prima eminență cenușie 38 Legături infantile, exodul spre maturitate 40 Moise, un totalitar al spiritului 42 Legile: suveranitate divină, sanctitate umană 48 Teocrația democratică 57 Cuceritorul Iosua și documentele arheologice 59 Judecătorii: delincvenții charismatici 62 Samuel și profeția de stat 68 Saul și marea dezbatere constituțională 70 David, regele sacerdotal 72 Solomon, absolutismul regal și statul-templu 77 Vocea mică și potolită a lui Ilie 85 Amos și războiul de clasă 88 Osea și religia inimii 91 Apariția rigorismului 93 Isaia și nașterea conștiinței 94 Ieremia, primul evreu 96

Partea a doua: IUDAISMUL 100

Valea Oaselor a lui Iezechiel 100 Al doilea Templu al lui Neemia 106 Ezdra, scribii și canonul 107 Evreii ca istorici 111 Iov, Dumnezeu și teodiceea 114 Grecii contra evreilor 118 Macabeii inventează martiriul 126 A doua uniune de triburi: de la puritate la corupție 129 Apariția iudaismului fariseic 131 Tirania filantropică a lui Irod cel Mare 134 Templul în sinistra lui glorie 138 Revoluția apocaliptică a lui Daniel 145 Ideea de Mesia 149 Isus: servitor suferind, sau bătrân rebel? 150 Pavel și furtul universalismului iudaic 155 Antisemitismul în Antichitatea păgână 159 Iosephus și marea răscoală 163 Micul regat neîndurător al lui Shimon bar Kohba 168 Creștinii contra evreilor 170 Iavne și iudaismul rabinic 177 Tanaim, amoraim; Mishna și Talmudul 181 Maturizarea teologiei morale iudaice 183 Necesitatea responsabilității sociale 187 Renunțarea la violență 189 Exilarhatul babilonian 192 Antisemitismul creștin timpuriu 195 Erezia islamică 196

Partea a treia: CATEDOCRAȚIA 199
Lumea lui Beniamin din Tudela 199 Evreii și crearea orașului din Evul Mediu timpuriu 200 Disputa morală privitoare la perceperea de dobânzi 202 Evreii sub islam: *dhimmi* 206 Conducerea prin erudiție 211 Familia și ierarhia academică 212 Maimonide, figură centrală în istoria evreilor 215 Gheniza din Cairo 216 Țelurile raționalismului iudaic medieval 220 Iraționalismul ca forță compensatorie 226 Misticismul și Cabala 228 Iehuda Halevi și Nahmanide 231 *Zoharul* 232 Evreii și medicina 234 Structura socială a evreimii medievale 236 Infrastructura religioasă a evreilor 236 Evreii în creștinismul latin 240 Demonologia antievreiască 242 Pogromurile cruciadelor 243 Prima învinuire de omucidere 245 Cămătaria și arendarea 247 Evreii, călugării și Moartea Neagră 252 Spania și „problema evreiască": controversele 254 Declinul vieții intelectuale a evreilor 258 Revoltele și Tortosa 260 *Conversos* și Inchiziția 265 Distrugerea evreimii spaniole 268 Refugiații și *Judensau* 270

Partea a patra: GHETOUL 272
Ibn Verga și moștenirea urii la evrei 272 Primul ghetou în Veneția 274 Evreii ca polemiști și ca sclavi 278 Renașterea, Reforma și evreii 282 Impactul Contrareformei 284 Evreii – mișcarea și expansiunea spiritului întreprinzător 286 Raționalizarea banilor 288 Evreii în Europa răsăriteană 291 Războiul de Treizeci de Ani e făcut să plătească 296 Înălțarea și decăderea evreului de curte 298 Catastrofa din 1648 și efectele sale 301 Cabala lurianică și misticismul democrat 303 Magia și Mesia 309 Shabetai Tzvi, Nathan din Gaza și gnosticismul osmotic 311 Jacob Frank ecumenicul 318 Manase ben Israel și reîntoarcerea evreilor în Anglia 320 Evreii în New York 324 Evreimea americană: un fenomen nou 325 Evreii și apariția capitalismului 327 Raționalismul și contraraționalismul în ghetou: Rossi și Caro 335 Spinoza, panteismul și ateismul 335 Pietismul evreiesc al secolului al XVIII-lea: Baal Shem Tov și hasidismul 343 Gaonul din Vilna și persecuția meritorie 345 Mendelssohn și Iluminismul iudaic 348 Reformarea evreilor și nașterea antisemitismului modern 354

Partea a cincea: EMANCIPAREA 361
Tentative de a rezolva „problema evreiască": metoda botezului 361 Drumul clanului Rothschild 364 Marea Britanie, o societate filosemită 373 Cazul Damasc 374 Disraeli și creștinismul evreiesc 375 Zunz și „știința iudaismului" 378 Hirsch și neo-ortodoxia 381 Krochmal, Graetz și scrierea istoriei evreilor 383 Geiger și iudaismul reformat 387 Luzzatto și metoda ebraică 390 Alternativa idiș 392 Apariția intelectualului evreu laic: Heine și

ura de sine a evreilor 395 Marx și antisemitismul evreiesc 401 Expulzarea populației ashkenaze 412 Politica evreiască țaristă 414 Exodul post-1881 din Rusia și urmările sale 422 Mordecai Noah, Reforma și America evreilor germani 424 Emma Lazarus și evreimea de masă din New York 429 Ideea sionismului: Moses Hess 433 Așteptându-l pe Daniel Deronda 437 Rasismul modern: Dreyfus și francezii 439 Lazare, Reinach, Proust și apariția puterii politice intelectuale 445 Herzl și antisemitismul german 451 *Der Judenstaat* și mișcarea sionistă 458 *Ostjuden* și Weizmann 460 Opoziția religioasă la sionism 464 Povestea de dragoste dintre evrei și germani: Cohen, Rosenzweig și Rathenau 468 Evreii și cultura modernistă 471 Mahler, Schönberg și muzica 472 Bakst, Chagall și viziunea evreiască 474 Freud: gnosticul evreu modern 476 Einstein și spiritul raționalist evreiesc 482 Kafka și sufletele pierdute 485

Partea a șasea: HOLOCAUSTUL 486

Primul Război Mondial și evreii 486 Weizmann și establishmentul britanic 487 Rothschild și Declarația Balfour 493 Așezările evreiești din Palestina 495 Jabotinski și autoapărarea evreilor 497 Apariția naționalismului arab 498 Mandatul, Samuel și muftiul 501 Emigrația evreilor sub mandat 505 Ben Gurion și sionismul socialist 507 Politica britanică interbelică 509 Luxemburg, Trotki și evreii neevrei 514 Cazul lui Isaac Babel 520 *Protocoalele* și consecințele bolșevismului evreiesc 522 În Marea Britanie 523 În Franța 525 În America 526 Brandeis și Curtea Supremă 528 Evreii pe Broadway și la Hollywood 529 Evreii în crima organizată 535 Baruch și marile finanțe 536 Lippmann și invizibilitatea evreilor 537 Evreii în Germania postbelică 539 Antisemitismul lui Hitler 541 Studenții, universitarii și evreii 544 Evreii, violența din mass-media și cultura de la Weimar 545 Cazul lui Walter Benjamin 550 Hitler la putere și dualismul antisemit 553 Pași spre Holocaust 555 Perioada războiului: foametea și munca ucigătoare 561 Originile programului de exterminare 565 Asasinarea în masă 566 Lagărele morții 568 Rolul poporului german 572 Austriecii, românii, francezii, italienii 572 Rolul britanicilor și americanilor 577 Resemnarea și rezistența evreilor 581 Supraviețuirea antisemitismului 588 Pedepsirea criminalilor 589 Compensații pentru victime 590

Partea a șaptea: SIONUL 594

Catastrofă și providență în istoria evreilor 594 Marea Britanie și statul sionist 595 Begin și terorismul evreiesc 597 Britanicii abdică 600 America, Rusia și fereastra oportunității 600 Războiul pentru independența Israelului 602 Deir Yassin și refugiații

arabi și evrei 604 Frontierele Sionului 606 Statul de maximă securitate 609 Campania din Sinai 610 Războiul de Șase Zile 611 Războiul de Iom Kipur 612 Pacea cu Egiptul 613 Definirea evreului 616 Adunarea 617 Ebraica – limbă modernă 618 Statul socialist corporatist 621 Ben Gurion și Begin 622 Partidele religioase 624 Sabatul, educația, căsătoria 630 Muntele Templului 634 Procesul lui Eichmann 638 Diaspora continuă 641 Secte exotice 642 Diaspora în Europa 643 Rolul special al evreimii americane 647 Evreimea rusă și antisemitismul stalinist 650 Africa de Sud și originile „sionismului imperialist" 654 Antisemitismul sovietic modern 656 Campania antisemită arabă 659 Națiunile Unite, terorismul și reacția israeliană 660 Rolul contemporan al Sionului laic 663

Epilog 666

Glosar 669

Note 673

Notă cu privire la transliterarea numelor proprii și a termenilor evreiești 717

Indice 719

MULȚUMIRI

Lucrarea de față este o interpretare personală a istoriei evreilor. Punctele de vedere exprimate (și erorile existente) îmi aparțin. Dar sunt îndatorat multor erudiți, după cum reiese din notele bibliografice. Sunt recunoscător în mod deosebit celor care au editat Encyclopaedia Judaica, *lucrare care s-a dovedit o călăuză indispensabilă, precum și valorosului volum* A History of the Jewish People, *îngrijit de H.H. Ben Sasson. În înțelegerea fenomenelor, am fost ajutat de studiile monumentale ale lui S.W. Baron, S.D. Goitein și G.G. Scholem; un rol deosebit l-au jucat în acest sens operele unor istorici ca Cecil Roth, Alexander Mark, Alexander Altmann, Hyam Maccoby, Jonathan I. Israel, Michael Marrus, Ronald Sanders, Raul Hilberg, Lucy Davidowicz, Robert Wistrich și Martin Gilbert. În legătură cu credințele și punctele de vedere ale evreilor, mi-au fost extrem de utile cărțile lui Samuel Belkin, Arthur A. Cohen și Meyer Waxman. Chaim Raphael și Hyam Maccoby au avut generozitatea să citească întregul text și să contribuie cu multe sugestii și corecturi extrem de folositoare. Sunt, de asemenea, profund îndatorat redactorului de carte, Peter James, și fiului meu, Daniel Johnson, care au lucrat pe text, precum și editorului meu de la Weidenfeld & Nicolson, Linda Osband, care și de data aceasta, ca de atâtea ori înainte, a adus cărții mele servicii inegalabile. În sfârșit, aduc mulțumirile mele lordului Weidenfeld, care a avut curajul să-mi creeze posibilitatea de a trata acest subiect vast și intimidant.*

PROLOG

De ce am scris această istorie a evreilor? Din patru motive. Primul este simpla curiozitate. În timp ce lucram la *History of Christianity*, mi-am dat seama, pentru prima oară, de imensitatea datoriei pe care o are creștinismul față de iudaism. Nu era vorba de faptul că Noul Testament a înlocuit Vechiul Testament – așa cum am fost învățat să cred; mai curând, creștinismul a conferit o interpretare nouă unei străvechi forme de monoteism, evoluând treptat într-o nouă religie, dar purtând în sine o mare parte a teologiei morale și dogmatice, liturghia, instituțiile și conceptele fundamentale ale predecesoarei sale. Prin urmare, am hotărât că, dacă mi se va oferi ocazia, voi scrie despre oamenii care au dat naștere credinței mele și le voi explora istoria de la originile ei și până azi, formându-mi propria opinie despre rolul și importanța lor. Lumea a avut tendința să-i considere pe evrei drept o seminție care s-a autoguvernat în Antichitate și și-a consemnat istoria în Biblie; apoi au dispărut timp de multe secole; și au reapărut într-un târziu, doar ca să fie măcelăriți de naziști; dar în cele din urmă și-au creat un stat al lor, controversat și asediat. Acestea însă n-au fost decât episoade remarcabile. Eu voiam să le unesc, să găsesc și să studiez porțiunile care lipseau, să le asamblez într-un întreg cu cap și coadă.

Al doilea motiv a fost, pur și simplu, entuziasmul pe care mi-l provoca întinderea istoriei evreilor. De pe timpul lui Avraam și până în prezent, ea cuprinde aproape patru milenii. Adică, mai mult de trei pătrimi din întreaga istorie a umanității civilizate. Sunt un istoric care crede în continuitățile lungi și în plăcerile pe care ți le oferă urmărirea lor. Evreii au creat o identitate separată și specifică mai devreme decât aproape oricare alt popor care a supraviețuit. Au păstrat-o până în ziua de azi, în ciuda adversităților incredibile care i-au înconjurat. De unde a venit această putere extraordinară? În ce a constat acea forță deosebită a ideii, care le-a conferit evreilor specificitate și omogenitate? Oare această putere continuă ține de caracterul ei esențial imuabil, ori de capacitatea de adaptare, ori poate de amândouă? Sunt teme încâlcite, care îți dau mult de furcă.

Al treilea motiv a fost acela că istoria evreilor nu acoperă doar perioade lungi de timp, ci și suprafețe întinse. Evreii au pătruns în multe societăți și asupra tuturor și-au lăsat amprenta. A scrie istoria evreilor este ca și cum ai scrie istoria lumii, dar dintr-un punct de vedere foarte special. Este istoria lumii văzută din perspectiva unei victime erudite și inteligente. Prin urmare, efortul de a înțelege istoria așa cum a fost văzută de evrei produce revelații lămuritoare. Dietrich Bonhoeffer a observat acest efect atunci când s-a aflat într-o închisoare nazistă: „Am învățat", scria el în 1942, „să privim de jos marile evenimente ale istoriei mondiale, din perspectiva celor care sunt excluși, suspectați, prost tratați, lipsiți de putere, oprimați și disprețuiți, pe scurt, din perspectiva celor care suferă." El unul a considerat-o „o experiență de o valoare incomparabilă". Istoricul judecă într-un mod similar procesul de relatare a istoriei evreilor: el adaugă istoriei dimensiunea nouă și revelatoare a celui oprimat.

În sfârșit, cartea mi-a dat șansa să reconsider cu obiectivitate, în lumina unui studiu care acoperă aproape patru mii de ani, cea mai dificilă dintre toate întrebările umanității: pentru ce suntem noi pe pământ? Oare este istoria doar o serie de evenimente a căror sumă e lipsită de sens? Nu există nici o diferență morală fundamentală între istoria rasei umane și istoria, să zicem, a furnicilor? Sau există un plan providențial ai cărui agenți, oricât de umili, suntem noi? Nici un popor nu a susținut cu mai multă tărie decât evreii ideea că istoria are un scop, iar umanitatea un destin. Într-o fază foarte timpurie a existenței lor colective, ei credeau că au descoperit un plan divin pentru societatea umană, al cărui pilot urma să fie însăși societatea lor. Și-au conceput rolul până în cel mai mic amănunt. S-au agățat de el cu o persistență eroică, în fața unor suferințe sălbatice. Mulți dintre ei încă mai cred în acest rol. Alții l-au strămutat în eforturi prometeice de a ne înălța condiția prin simple mijloace umane. Viziunea evreilor a devenit prototipul pentru multe proiecte grandioase destinate umanității, atât din cele concepute de divinitate, cât și de om. Prin urmare, evreii se găsesc exact în mijlocul încercării perene de a conferi vieții umane demnitatea unui scop. Oare istoria lor sugerează că asemenea încercări merită să fie întreprinse? Ori dezvăluie inutilitatea lor esențială? Am speranța că expunerea care urmează, rezultatul propriei mele investigații, îi va ajuta pe cititori să răspundă singuri la aceste întrebări.

PARTEA ÎNTÂI

ISRAELIȚII

Evreii sunt cel mai tenace popor din istorie. Hebron este o dovadă concretă. Este situat la 32 de kilometri de Ierusalim, la 1.000 de metri înălțime, pe dealurile Iudeei. Acolo, în peștera Macpela, se găsesc mormintele patriarhilor. Conform tradiției străvechi, un cavou în stâncă, el însuși foarte vechi, adăpostește rămășițele pământești ale lui Avraam, fondatorul religiei iudaice și strămoș al colectivității iudaice. Alături de mormântul lui se află cel al Sarrei, soția lui. În același loc se găsesc mormintele îngemănate al fiului său, Isaac, și al soției sale, Rebeca. De partea cealaltă a curții interioare – alte două morminte, al lui Iacov, nepotul lui Avraam, și al soției lui, Lea. Iar în fața construcției este îngropat fiul lor, Iosif.[1] Aici a început – în măsura în care poate fi fixată în timp – istoria de patru mii de ani a evreilor.

Hebron este de o frumusețe măreață și venerabilă. Oferă pacea și liniștea ce pot fi adesea găsite în sanctuarele antice. Dar pietrele sale sunt martore mute ale unui conflict permanent și a patru milenii de dispute politice și religioase. A fost, pe rând, un loc sfânt ebraic, sinagogă, bazilică bizantină, moschee, biserică a cruciaților și din nou moschee. Irod cel Mare l-a înconjurat cu un zid maiestuos, înalt de aproape 15 metri, care a rezistat până în zilele noastre; este făcut din blocuri masive de piatră tăiată, unele dintre ele lungi de aproape 10 metri. Saladin a împodobit locul sfânt cu un amvon. Hebron reflectă lunga și tragica istorie a evreilor și capacitatea lor neegalată de a supraviețui tuturor vicisitudinilor. Aici David a fost uns rege, mai întâi al Iudeei (II Samuel, 2:1–4*), apoi al Israelului (II Samuel,

---

* Samuel I și II corespund, în versiunea românească a Bibliei, Cărții Întâi a Regilor și respectiv Cărții a Doua a Regilor. Citatele din Cărțile Regilor I și II, care apar în volumul de față, corespund Cărților a Treia și a Patra ale Regilor din versiunea românească a Bibliei.

Toate citatele din Biblie cuprinse în traducerea de față sunt reproduse după ediția românească a Bibliei sau Sfintei Scripturi, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a preafericitului părinte Iustinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982 (*n.tr.*).

5:1–3). Când a căzut Ierusalimul, evreii au fost alungați din el, în locul lor așezându-se edomiții. A fost cucerit de Grecia, apoi de Roma, convertit, jefuit de zeloți, incendiat de romani, ocupat succesiv de arabi, franci și mameluci. Din 1266, evreilor li s-a interzis să mai intre în peșteră ca să se roage. Aveau voie să urce doar șapte trepte de-a lungul zidului răsăritean. Pe a patra treaptă își introduceau petițiile către Dumnezeu într-o gaură sfredelită în piatră pe o lungime de 1,85 metri. Erau folosite bețe pentru a împinge bucățile de hârtie până ajungeau la capătul celălalt, unde cădeau în Peșteră.[2] Chiar și în aceste condiții, petiționarii erau expuși pericolului. În 1518, a avut loc un îngrozitor masacru otoman al evreilor din Hebron. Dar, curând după aceea, cărturarii evlavioși au format o comunitate care a continuat să existe, cu tenacitate, și în care au intrat, în diferite momente, talmudiști ortodocși, cercetători ai Cabalei mistice și chiar asceți evrei, care se biciuiau cu cruzime, până când sângele lor împroșca pietrele venerate. Evreii au fost acolo pentru a-i întâmpina, pe rând, pe falsul Mesia, Shabetai Tzvi, în anii 1660, pe primii pelerini creștini moderni în secolul al XVIII-lea, pe coloniștii evrei seculari, o sută de ani mai târziu, și pe cuceritorii britanici în 1918. Comunitatea evreiască, niciodată foarte numeroasă, a fost atacată cu sălbăticie de arabi în 1929. Au atacat-o din nou în 1936, practic exterminând-o. Când soldații israelieni au intrat în Hebron în timpul Războiului de Șase Zile, în 1967, nici un evreu nu trăise acolo timp de o generație. Dar în 1970 a fost restabilită o colonie mică. În ciuda temerilor și a incertitudinilor, colonia a înflorit.

Prin urmare, când istoricul se duce să viziteze Hebronul în ziua de azi, își pune întrebarea: unde sunt toate acele neamuri care au populat odată locul acesta? Unde sunt canaaniții? Unde sunt edomiții? Unde sunt anticii eleni, romani și bizantini, francii și mamelucii, unde sunt otomanii? Au pierit în negura timpurilor, irevocabil. Evreii însă încă sunt în Hebron.

Hebronul, așadar, este un exemplu al îndărătniciei evreiești pe parcursul a patru mii de ani. Ceea ce ilustrează, de asemenea, ciudata ambivalență a evreilor în ceea ce privește stăpânirea și ocuparea teritoriului. Nici o seminție nu a păstrat pentru o perioadă atât de lungă un atașament atât de încărcat afectiv față de un anumit colț al suprafeței pământului. În același timp, nimeni altcineva nu a dovedit o mai puternică și mai persistentă tendință de a emigra, un asemenea curaj și o asemenea pricepere de a-și smulge rădăcinile. Este ciudat faptul că, pentru mai mult de trei sferturi din existența lor ca seminție, majoritatea evreilor au trăit totdeauna în afara teritoriului pe care îl consideră ca fiind al lor. Și așa fac și în ziua de azi.

Hebron este spațiul în care au achiziționat primul lor petic de pământ consemnat de istorie. Capitolul 23 din Cartea Facerii descrie cum Avraam, după moartea soției sale, Sarra, a hotărât să cumpere peștera Macpela și pământurile care o înconjurau, drept loc de îngropăciune pentru ea și apoi și pentru sine. Pasajul este unul dintre cele mai însemnate din Biblie, reprezentând una dintre cele mai vechi tradiții evreiești, respectată cu sfințenie, în mod evident foarte prețuită și importantă pentru ei. Este poate primul fragment din Biblie care înregistrează un eveniment real, la care au existat martori, fiind descris printr-un lung șir de recitări orale, ceea ce a contribuit la păstrarea intactă a detaliilor autentice. Sunt descrise cu lux de amănunte negocierile și ceremonia achiziționării. Avraam era un străin – cum ar fi considerat în ziua de azi –, deși locuia de multă vreme în Hebron. Ca să dețină o proprietate liberă în acel loc, nu avea nevoie doar de mijloacele de achiziție, ci și de consimțământul comunității. Pământul se afla în stăpânirea unui demnitar, care se numea Efron Hititul, un semit apusean și un habiru de origine hitită.[3] Avraam trebuia mai întâi să își asigure consimțământul formal al comunității, al „copiiilor lui Het", „oamenii pământului", pentru a putea face tranzacția, apoi să cadă la învoială cu Efron asupra prețului, 400 de șekeli (adică monede) de argint; apoi să facă rost de monede, „bani ce se găseau de regulă la negustori", să le cântărească și să le înmâneze în fața bătrânilor comunității.

Acesta a fost un eveniment memorabil într-o comunitate mică, implicând nu numai un transfer de proprietate, ci și o schimbare a poziției sociale: plecăciunile rituale, disimulările și falsele politețuri, stăruințele și tocmelile, toate sunt strălucit redate de povestea din Biblie. Dar ceea ce-l surprinde cel mai mult pe cititor, ceea ce-i persistă în minte, sunt cuvintele prin care Avraam începe tranzacția: „Eu sunt între voi străin și pribeag"; iar după încheierea tranzacției, insistența cu care se specifică faptul că pământul a fost „trecut de la fiii lui Het la Avraam" de către localnici (Facerea 23:20). În acest prim episod autentic din istoria iudaică, ambiguitățile și anxietățile seminției ies pregnant în evidență.

Cine era acest Avraam, de unde venea? Cartea Facerii și pasajele biblice care se referă la acest lucru sunt singurele dovezi asupra existenței lui, și ele compilate în formă scrisă poate o mie de ani după presupusa lui existență reală. Valoarea Bibliei ca document istoric a reprezentat o chestiune intens dezbătută timp de două sute de ani. Până aproximativ în 1800, opinia predominantă, în egală măsură printre erudiți și neprofesioniști, era fundamentalistă: adică, poveștile

din Biblie au fost inspirate de divinitate și sunt adevărate până la cel mai mic amănunt. Cu toate acestea, mulți savanți, atât evrei, cât și creștini, au susținut, secole de-a rândul, că primele cărți ale Bibliei, în special, conțineau multe pasaje ce trebuiau mai curând luate drept simboluri sau metafore decât literal. Din primele decenii ale secolului al XIX-lea, o nouă abordare din ce în ce mai profesională și „critică", operă mai cu seamă a eruditilor germani, a eliminat Vechiul Testament ca document istoric, catalogând mari părți din el drept mit religios. Primele cinci cărți ale Bibliei, sau Pentateuhul, erau acum prezentate drept legende transmise oral de către diferite triburi ebraice, care au cunoscut forma scrisă doar după Ieșirea din Egipt, în a doua jumătate a primului mileniu î.Cr. Se argumenta mai departe că aceste legende au fost redactate cu multă atenție, compilate și adaptate pentru a conferi justificare istorică și consacrare divină credințelor, practicilor și ritualurilor religioase ale așezărilor israelite de după exil. Personajele descrise în primele cărți nu erau persoane reale, ci eroi mitici sau figuri compozite care desemnau triburi întregi.[4]

Prin urmare, nu numai Avraam și ceilalți patriarhi, ci și Moise, Aaron, Iosua și Samson s-au dizolvat în mit, prin nimic mai substanțiali decât Hercule și Perseu, Priam și Agamemnon, Ulise și Enea. Sub influența lui Hegel și a discipolilor săi eruditi, revelația iudaică și creștină, după cum este prezentată în Biblie, a fost reinterpretată drept o evoluție sociologică deterministă, de la superstiții tribale primitive la ecleziologie urbană sofisticată. Rolul unic, predestinat de către divinitate, al evreilor a fost împins în fundal, succesul monoteismului mozaic s-a erodat în mod progresiv și rescrierea istoriei Vechiului Testament a fost pătrunsă de o undă subtilă de anti-iudaism, frizând chiar antisemitismul. Opera colectivă a exegeților germani ai Bibliei a devenit ortodoxie academică, atingând un nivel înalt de putere de convingere și de complexitate în doctrinele lui Julius Wellhausen (1844–1918), a cărui carte remarcabilă, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (*Prolegomene la istoria Israelului*), a fost publicată pentru prima dată în 1878.[5] Timp de o jumătate de secol, Wellhausen și școala lui au dominat abordarea studiului biblic și multe dintre ideile sale influențează chiar și azi interpretarea pe care istoricul o dă Bibliei. Câțiva savanți remarcabili ai secolului XX, cum sunt M. Noth și A. Alt, au păstrat această abordare esențial sceptică, îndepărtând tradițiile dinaintea cuceririi ca fiind mitice și susținând că israeliții au devenit un popor abia pe pământul Canaanului, și nu înainte de secolul al XII-lea î.Cr.; cucerirea însăși a fost și ea, în

mare măsură, un mit, fiind în principal un proces de infiltrare pașnică.[6] Alții au sugerat că originile Israelului se găsesc în retragerea unei comunități de zeloți evlavioși din cadrul unei societăți canaanite pe care o considerau drept coruptă.[7] Această teorie și altele dădeau la o parte, în mod necesar, întreaga istorie biblică dinainte de Cartea Judecătorilor ca fiind în totalitate sau în mare parte pură ficțiune, iar pe Judecători ca fiind un amestec de ficțiune și adevăr. Se susținea că istoria israelită nu beneficiază de o bază substanțială de adevăr decât începând cu epoca lui Saul și a lui David, când textul biblic începe să reflecte realitatea istoriilor și documentelor de la curte.

Din nefericire, istoricii sunt arareori atât de obiectivi pe cât vor ei să pară. Istoria biblică, care pentru creștini, evrei și atei, în egală măsură, implică credințe sau prejudecăți care merg până la rădăcina ființei noastre, este o zonă unde obiectivitatea este în mod deosebit dificil de atins, dacă nu chiar imposibil. Mai mult, particularitățile savante implică propriile lor *déformations professionnelles*. În timpul secolului al XIX-lea și mare parte din secolul XX, istoria Bibliei a fost controlată de exegeți, ale căror instinct și pregătire au fost și sunt atomizarea poveștilor biblice, identificarea surselor și a motivelor celor care le-au compilat, selectarea – pe această bază – a puținelor fragmente autentice și apoi reconstituirea evenimentelor în lumina istoriei comparate. Totuși, odată cu evoluția arheologiei științifice moderne, s-a exercitat o forță de contracarare, deoarece tendința arheologilor este aceea de a folosi texte antice drept călăuză și de a căuta confirmări în rămășițele fizice. Descoperirea și scoaterea la iveală, în Grecia și Asia Mică, a Troiei, a Knossosului și a altor așezări datând din epoca minoică, în Creta, precum și a orașelor miceniene din Peloponeș, alături de dezgroparea și descifrarea documentelor de curte antice găsite în unele dintre aceste locuri au reabilitat poveștile homerice drept documente istorice și au îngăduit istoricilor să sesizeze tot mai multe elemente reale sub masca legendei. Astfel, în Siria și Palestina, cercetarea siturilor antice precum și recuperarea și traducerea unui număr mare de documente juridice și administrative au avut ca scop restabilirea valorii primelor cărți biblice drept narațiuni istorice. Opera lui W.F. Albright și Kathleen Kenyon, în mod special, ne-a redat încrederea în realitatea existenței locurilor și evenimentelor descrise în primele cărți ale Vechiului Testament.[8] De o importanță egală este descoperirea arhivelor de epocă, datând din mileniile III și II î.Cr., fapt ce a aruncat o lumină nouă asupra unor pasaje biblice obscure până în acel moment. Dacă, până acum 50 de ani, orice fragment biblic timpuriu era considerat mitic sau

simbolic, tot mai mulți exegeți sunt acum tentați să presupună că textul conține cel puțin un sâmbure de adevăr și consideră că e de datoria lor să-l cultive. Ceea ce nu a ușurat câtuși de puțin interpretarea istorică a Bibliei. Atât abordarea fundamentalistă, cât și cea „critică" includ simplități consolatoare. Acum privim textele din Biblie drept călăuze extrem de complexe și de ambigue către adevăr; totuși, nu mai mult decât călăuze.

Evreii sunt, așadar, singurul popor în lume, în ziua de azi, care deține o istorie consemnată, oricât de obscură ar fi în unele locuri, permițându-le să-și urmărească originile până foarte departe în trecut. Evreii, care au prelucrat Biblia într-o formă foarte apropiată de forma prezentă, au considerat, evident, că neamul lor, deși întemeiat de Avraam, putea găsi strămoși încă și mai îndepărtați, drept care i-au dat numele de Adam primului străbun al oamenilor. Beneficiind de cunoștințele pe care le avem la această oră, trebuie să presupunem că primele capitole ale Facerii sunt mai curând schematice și simbolice decât descrieri faptice. Capitolele 1–5, în care se identifică unele concepte de genul cunoaștere, rău, rușine, gelozie și crimă, sunt de fapt explicații, nu episoade reale, deși în ele se află înrădăcinate resturi de memorie. Este greu, de exemplu, să presupunem că povestea lui Cain și Abel este simplă ficțiune; replica lui Cain, „Sunt eu păzitorul fratelui meu?", conține un dram de adevăr, și noțiunea de om umilit și hăituit, care poartă stigmatul vinovăției, este suficient de puternică pentru a sugera un fapt istoric. Ceea ce surprinde în descrierea iudaică a Facerii și a primului om, comparativ cu cosmogoniile păgâne, este lipsa de interes ce caracterizează procesul mecanic al facerii lumii și al apariției creaturilor sale, ceea ce a produs asemenea răstălmăciri bizare la naratorii egipteni și mesopotamieni. Evreii presupun, pur și simplu, pre-existența unui Dumnezeu omnipotent, care acționează, dar nu este niciodată descris ori caracterizat, și astfel are forța naturii înseși; este semnificativ faptul că primul capitol al Facerii, spre deosebire de alte cosmogonii ale Antichității, se potrivește perfect, în esență, cu explicațiile științifice moderne asupra originii universului, chiar și cu teoria Big Bang.

A nu se înțelege din aceasta că Dumnezeul evreilor ar fi în vreun sens identificat cu natura, dimpotrivă. Deuteronomul, de exemplu, se străduiește să distingă între disprețuitele popoare păgâne, care venerează natura și pe zeii naturii, și evrei, care îl venerează pe Dumnezeu, avertizându-i: „Sau, privind la cer și văzând soarele, luna, stelele și toată oștirea cerului, să nu te lași amăgit ca să te închini lor."[9] Mai mult, de la bun început acest Dumnezeu face distincții morale foarte

clare, care trebuie respectate de ființele create de el, astfel că, în versiunea ebraică a primului om, categoriile morale sunt prezente și imperative de la bun început, constituind încă o deosebire categorică față de toate relatările păgâne. Părțile din Biblie care se referă la preistorie constituie astfel un fel de fundament moral pe care se sprijină întreaga structură faptică. Evreii sunt prezentați, chiar și în cele mai primitive antecedente ale lor, drept creaturi capabile să surprindă deosebiri absolute între rău și bine.

Noțiunea de univers moral suprapus celui fizic determină modul în care este tratat primul episod cu adevărat istoric din Biblie: descrierea Potopului în Facerea. Nu mai încape îndoială că în Mesopotamia a avut într-adevăr loc o mare inundație. Prima confirmare a relatării biblice datează din 1872, când George Smith, de la British Museum, a descoperit o versiune a Potopului pe tăbliețele cu scriere cuneiformă, găsite de A.H. Layard în 1845–1851 la Kuyunjik, în biblioteca palatului lui Sennakerib, text confirmat de alte tăbliețe, descoperite ulterior în palatul lui Asurbanipal.[10] În cel de-al doilea caz, era vorba, de fapt, de o versiune asiriană târzie, interpolată la sfârșitul unui poem epic mult mai timpuriu cunoscut sub numele de *Ghilgameș*, despre un străvechi conducător sumerian din Uruk care a trăit în mileniul al IV-lea î.Cr. Înaintea asirienilor, atât babilonienii, cât și îndepărtații sumerieni păstrau amintiri legate de o inundație devastatoare. În anii 1920, sir Leonard Woolley a descoperit și a făcut săpături în Ur, un important oraș sumerian din mileniile IV–III î.Cr., menționat în Biblie chiar la sfârșitul secțiunii despre preistorie.[11] În timpul escavării nivelurilor arheologice timpurii, Woolley s-a străduit multă vreme să dezgroape dovezi fizice ale unei inundații catastrofale. A găsit un depozit aluvionar de doi metri și jumătate adâncime, datând – după aprecierea lui – din 4000–3500 î.Cr. La Suruppak, a dat peste un alt depozit aluvionar impresionant și peste un strat asemănător, de aproape 46 de centimetri, la Kiș. Dar aceste datări n-au coincis cu cele din Ur.[12] Trecând în revistă diferitele obiective arheologice explorate până la începutul anilor 1960, sir Max Mallowan a tras concluzia că, într-adevăr, a avut loc un Potop uriaș.[13] Apoi, în 1965, British Museum a făcut o nouă descoperire în depozitele sale: două tăbliețe care se referă la Potop, scrise în orașul babilonian Sippar, în timpul domniei regelui Ammisaduqa, 1646–1626 î.Cr.

Această ultimă descoperire ne permite să ne concentrăm atenția asupra lui Noe însuși. Deoarece relatează cum Dumnezeu, după ce a creat omenirea, și-a regretat fapta și a hotărât s-o înece într-un potop; dar Enki, zeul apei, a dezvăluit catastrofalul plan unui anume rege-preot

pe nume Ziusudra, care a construit o ambarcațiune și astfel a reușit să supraviețuiască.[14] Ziusudra a fost, fără îndoială, o persoană reală, rege al orașului Suruppak din sudul Babiloniei, în jurul anului 2900 î.Cr., care figurează în cea dintâi coloană a listei regilor sumerieni. Chiar pe locul fostului Suruppak, există dovada unei inundații devastatoare, deși perioada nu corespunde cu inundația din Ur datată de Woolley[15]. Figura salvatoare a lui Ziusudra, prezentat în Biblie drept Noe, oferă astfel prima confirmare independentă a existenței reale a personajului biblic.

Există totuși o diferență fundamentală între prezentarea biblică a Potopului și poemele epice sumeriano-babiloniene. Spre deosebire de Ziusudra, Noe este un personaj moral, ancorat cu fermitate în schema valorilor, pe care Cartea Facerii o identifică de la bun început. Mai mult, în vreme ce *Ghilgameș* relatează episoade izolate, lipsindu-i un context moral și istoric unificator, versiunea iudaică privește fiecare eveniment ca implicând probleme morale și, luate toate laolaltă, fiind mărturia unui plan providențial. Avem de-a face cu diferența dintre literatura seculară și cea religioasă și dintre simpla consemnare a folclorului și istoria conștientă, deterministă.

Mai mult, nu numai că Noe este primul om real din istoria evreilor, dar povestea lui prefigurează elemente importante ale religiei mozaice. Întâlnim aici obsesia dumnezeului iudaic pentru detaliu în construirea și încărcarea arcei. Întâlnim noțiunea de un singur om virtuos. Mai semnificativ decât atât, întâlnim acel accent pe care-l pun evreii pe importanța vieții umane, datorită relației dintre om și Dumnezeu, care apare în al șaselea verset-cheie din capitolul 9 al Facerii: „De va vărsa cineva sânge omenesc, sângele aceluia de mână de om se va vărsa, căci Dumnezeu a făcut omul după chipul Său." Am putea considera că aceasta este doctrina centrală a credinței iudaice, și este semnificativ că apare în legătură cu Potopul, primul eveniment istoric pentru care nu există confirmare în afara Bibliei.

Pasajele care se ocupă de Potop conțin, de asemenea, prima mențiune asupra existenței unui legământ și cele dintâi referiri la țara Canaan.[16] Dar aceste teme apar cu mult mai multă insistență pe măsură ce parcurgem lista regilor postdiluvieni și ajungem la patriarhi. Prin urmare, ne putem întoarce la întrebarea privitoare la identitatea și originea lui Avraam. În capitolele 11–25 ale Facerii, Biblia ne spune că Avraam, inițial Avram, care descindea, de fapt, din Noe, a migrat din „Urul Caldeii" întâi la Haran, apoi în diferite locuri din Canaan, străbătând Egiptul în vreme de foamete, dar revenind în Canaan și sfârșindu-și zilele în Hebron, unde a făcut și prima achiziție de pământ.

Esența acestei relatări biblice ține de istorie. Referirea la caldeeni este anacronică, deoarece caldeenii nu au pătruns în sudul Mesopotamiei decât spre sfârșitul celui de-al doilea mileniu î.Cr., iar despre Avraam se presupune că a trăit mult mai devreme, cam pe la începutul mileniului. Caldeenii au fost introduși în mileniul I î.Cr.[17], pentru identificarea orașului Ur în folosul cititorilor Bibliei. Dar nu avem de ce ne îndoi de faptul că Avraam a venit din Ur, așa cum susține Biblia, lucru care, în sine, ne spune multe despre el, mulțumită operei lui Woolley și a succesorilor săi. În primul rând, îl asociază cu un oraș important, și nu cu deșertul. Hegelienii precum Wellhausen și cei care au format școala lui, avansând noțiunea de evoluție deterministă de la primitiv la sofisticat, de la deșert la oraș, i-au privit la început pe evrei drept păstori dintre cei mai simpli. Dar orașul Ur, escavat de Woolley, avea, comparativ, un înalt nivel de cultură. Arheologul a găsit acolo, în mormântul lui „Meskalamdug, eroul țării bune", un coif minunat, având forma unei peruci, făurit din aur masiv, buclele de păr fiind scoase în relief, precum și un patrafir pentru procesiuni religioase, decorat cu scoici și lapislazuli. A mai găsit un zigurat gigantic, templul fiind înălțat pe mai multe platforme care, suntem îndreptățiți să credem, au inspirat povestea Turnului Babel. Aceasta a fost povestea lui Ur-Nammu din a Treia Dinastie (2060–1950 î.Cr.), un mare legiuitor și constructor, care și-a sculptat portretul pe o stelă – din aceasta s-a păstrat până în zilele noastre un fragment –, sub înfățișarea unui meșter zidar purtând o cazma, o mistrie și un compas de măsurat.

Nu e exclus ca Avraam să fi părăsit orașul Ur după domnia acestui rege și astfel să fi dus cu el în Canaan povești despre ziguratul înălțat spre ceruri, cât și mult mai timpuria poveste despre Potop. Când a făcut călătoria asta? Fixarea în timp a patriarhilor nu este o sarcină chiar atât de lipsită de speranță cum s-a presupus cândva. În Facerea, datările antediluviene sunt, desigur, mai curând schematice decât reale, dar genealogiile nu trebuie disprețuite, și nici listele cu primii regi întocmite în Antichitate. Listele faraonilor, rămase de la surse precum Manethon – un preot egiptean care a trăit în epoca elenistică, aproximativ în jurul anului 250 î.Cr. – ne permit să datăm istoria egipteană cu destulă certitudine până la Prima Dinastie, adică în 3000 î.Cr. Berossus, un preot babilonian care seamănă în linii mari cu Manethon, ne pune la dispoziție o listă similară a regilor din Mesopotamia, iar arheologia a dezgropat și alte liste. Dacă examinăm listele cu numele ante- și postdiluviene care apar în Facerea, găsim două grupuri conținând fiecare câte zece nume, deși datările variază, având, pe de o parte, pe cele din textul masoretic ebraic aproape original, și, pe

de alta, pe cele din Septuaginta greacă și Pentateuhul samaritean. Aceste grupuri sunt similare cu documentele literare non-biblice, iar datările „lungi" din Biblie sunt similare cu viețile regilor sumerieni dinainte de inundațiile din Suruppak. Cea mai veche listă de regi menționează doar opt regi antediluvieni, în schimb Berossus are zece, corespunzând tiparului biblic. Legătura dintre cele două grupuri este, probabil, Avraam, care a adus cu sine tradiția.

Este dificilă ancorarea listelor cu regii mesopotamieni într-un interval de timp absolut – așa cum s-a procedat în cazul celor egipteni –, dar istoricii au căzut de acord să dateze perioada Sargon și cea akkadiană veche între 2360 și 2180 î.Cr., pe legiuitorul Ur-Nammu și a Treia Dinastie din Ur către sfârșitul celui de-al doilea mileniu sau la începutul primului, iar pe Hammurabi, care este, fără îndoială, un adevărat cârmuitor și un codificator de legi, într-o perioadă foarte exactă de domnie, între 1728 și 1686 î.Cr. Dovezile sugerează că poveștile despre patriarhii din Cartea Facerii aparțin perioadei cuprinse între Ur-Nammu și Hammurabi, limitele extreme fiind 2100–1550 î.Cr., adică epoca mijlocie a bronzului. Cu certitudine nu pot fi datate mai târziu, în epoca târzie a bronzului, deoarece acest fapt le-ar plasa în aceeași perioadă cu imperiul egiptean al noului regat, iar secțiunile destinate patriarhilor nu menționează câtuși de puțin o prezență imperială egipteană în Canaan. Albright s-a luptat cu problema datării lui Avraam aproape pe tot parcursul carierei sale profesionale, împingându-l ba înainte, ba înapoi între secolul al XX-lea și secolul al XVII-lea î.Cr., ajungând în cele din urmă la concluzia că Avraam n-ar fi putut trăi înainte de secolul al XX-lea și nici după secolul al XIX-lea. Datarea mi se pare rezonabilă.[18]

Faptul că se poate stabili o datare aproximativă a patriarhilor ne permite să-i raportăm atât la documente arheologice, cât și la diferitele arhive literare care au fost scoase la lumină din Siria – din epoca de bronz – și Mesopotamia. Aceste arhive sunt importante pentru că ne permit nu numai să confirmăm, ci și să explicăm anumite episoade din povestirile patriarhilor. Descoperirile arheologice includ studierea de către Kathleen Kenyon a mormintelor înșirate de-a lungul drumurilor în afara Ierihonului, care amintesc de înmormântările în morminte-grote descrise în Facerea 23 și 35:19–20; precum și cercetarea arheologică a regiunii Neghev, realizată de Nelson Glueck, care a dus la descoperirea multor așezări de tip patriarhal din epoca mijlocie a bronzului.[19] Glueck a observat că o serie întreagă dintre aceste așezări au fost distruse cândva, după 1900 î.Cr., ceea ce confirmă devastările la care face aluzie Facerea 14.

Descoperirile literare sunt considerabile și sugestive. În 1933, A. Parrot a făcut săpături în orașul antic Mari (Tell Harari de azi), pe Eufrat, la 27 de kilometri nord de granița Siria–Irak, și a descoperit 20.000 de piese.[20] Evenimentul a fost urmat de transcrierea unei arhive similare de tăblițe de lut din anticul Nuzi, în apropiere de Kirkuk, orașul hurienilor – horiții din Biblie –, care au făcut parte din regatul Mitanni.[21] O a treia arhivă, formată din 14.000 de piese, a fost descoperită la Ebla (actualmente Tell Mardik), în nordul Siriei.[22] Arhivele respective acoperă un interval lung de timp, tăblițele din Ebla datând oarecum dinainte de epoca patriarhilor, cele din Nuzi, din secolele XVI–XV î.Cr., deci după epoca respectivă, în timp ce tăblițele din Mari, de la sfârșitul secolului al XIX-lea î.Cr. și până la mijlocul secolului al XVIII-lea, coincid în mare măsură cu datarea probabilă. Luate împreună, tăblițele ne ajută să creăm o imagine a societății patriarhale, care contribuie la lămurirea textului biblic. Una dintre cele mai puternice obiecții la controversa stârnită de Wellhausen și alții, referitoare la faptul că primele cărți ale Bibliei au fost compilate și editate pentru a servi credințelor religioase dintr-o epocă mult mai târzie, a fost aceea că multe episoade ale acestor cărți nu fac acest lucru. Ele întruchipează obiceiuri care le păreau, în mod evident, ciudate și inexplicabile editorilor ulteriori, din primul mileniu î.Cr., care, în semn de respect față de textul și tradițiile transmise în timp până la ei, le-au copiat pur și simplu, fără nici o încercare de a le da o explicație logică. Unele pasaje rămân pline de mister chiar și pentru noi, dar multe altele se pot lămuri prin intermediul tăblițelor.

Astfel, atât tăblițele din Ebla, cât și cele descoperite în Mari conțin documente de administrație și juridice referitoare la persoane având nume de patriarhi, Avraam, Iacov, Lea, Laban și Ismael; conțin, de asemenea, multe expresii sugestive și împrumuturi lingvistice înrudite cu ebraica.[23] Mai mult, aceste părți în litigiu necunoscute de la începutul mileniului al II-lea î.Cr. au avut de înfruntat exact același gen de dificultăți – care decurgeau din faptul că nu aveau copii sau erau divorțați, precum și din drepturile de moștenire ori de primogenitură – ca și omonimii lor biblici. Planul disperat al lui Avraam de a și-l face moștenitor pe unul dintre servitorii săi, din pricină că el însuși nu avea nici un moștenitor prezumtiv, reflectă îndeaproape practicile menționate în tăblițele descoperite la Nuzi. Aceleași tăblițe oferă situații perfect paralele cu înțelegerile dintre Avraam și soția sa, Sarra, în urma cărora el recurge la serviciile slujnicei ei Hagar, devenită concubina lui oficială, din pricină că Sarra nu poate

face copii – de aici decurgând toate consecințele familiale nefericite care nu s-au lăsat așteptate. Într-adevăr, contractele matrimoniale din tăbliţele Nuzi conțin soluții pentru asemenea situații neprevăzute. Una dintre tăbliţe atestă cedarea dreptului de primogenitură de către un frate mai în vârstă unui frate mai tânăr în schimbul a trei oi, la fel cum Isav i-a cedat dreptul său de prim născut lui Iacov în schimbul unui blid de linte.[24] O altă tăbliță Nuzi oferă un exemplu despre puterea de legământ pe care o are testamentul oral sub forma binecuvântării pe patul de moarte – ceea ce explică acea scenă remarcabilă din Facerea 27, când Iacov conspiră cu mama sa să-l păcălească pe tatăl lui, Isaac, pentru a primi de pe patul de moarte binecuvântarea de întâi-născut. Dar mai surprinzător decât orice este faptul că arhivele Nuzi lămuresc uluitoarea relatare biblică privitoare la relația dintre Iacov și Laban, despre care știm acum că a fost o problemă banală de adopție. Lipsit de moștenitori, Laban l-a adoptat pe Iacov ca fiu al său, precum și ca ginere; apoi a avut propriii săi fii. Iată ce scrie pe o tăbliță Nuzi:

> Tăbliţa de adopție a lui Nașvi, fiul lui Arșenni. El l-a adoptat pe Wullu, fiul lui Pohișenni [...] Când Nașvi moare, Wullu va fi moștenitor. Dacă Nașvi va avea un fiu, acesta va împărți în mod egal cu Wullu, dar fiul lui Nașvi va primi bunurile lui Nașvi. Și Nașvi i-a dat-o pe fiica sa Nuhuia drept soață lui Wullu. Și dacă Wullu își ia altă soață, el pierde pământurile și casele lui Nașvi.[25]

Tăbliţele Nuzi arată că zeii familiali erau ca niște titluri de proprietate, cu valoare juridică simbolică: înțelegem acum că Rașela i-a furat lui Laban terafimii pentru a îndrepta ceea ce ea considera a fi o hotărâre juridică nedreaptă. Tăbliţele Mari, și ele, oferă exemple în legătură cu un ritual juridic de confirmare a unei înțelegeri prin jertfirea unui animal, tot așa cum Avraam și-a confirmat legământul cu Dumnezeu, în Facerea 15:9–10.[26]

Iată că putem începe să-i plasăm pe Avraam și pe descendenții săi în adevăratul lor context istoric. La sfârșitul celui de-al treilea mileniu î.Cr., societatea internațională civilizată a fost oprită în evoluția ei de năvălirile dinspre răsărit. Acești invadatori au provocat mari tulburări în Egipt, iar studiile arheologice dovedesc că în Asia populată a avut loc o întrerupere totală a continuității în orașe precum Ugarit, Byblos, Meghido, Ierihon și Gaza antică, drept urmare a jefuirii și a abandonării lor.[27] Aceste popoare, care înaintau dinspre Mesopotamia spre Mediterană, vorbeau limbi semitice occidentale, dintre care face parte și ebraica. Un grup anume este desemnat

în tăblițele și inscripțiile mesopotamiene prin ideograma SA.GAZ, sau drept hapiru, habiru. Sursele egiptene din epoca târzie a bronzului conțin și ele denumirea de abiru sau habiru. Prin acest termen nu făceau referire la beduini sau la locuitorii deșertului, care apăreau când și când, pentru această categorie folosindu-se un cu totul alt termen. Se pare că habiru era un termen jignitor, folosit pentru a desemna acele populații turbulente și distructive care nu locuiau în orașe și se mutau dintr-un loc în altul. Nu erau triburi obișnuite, care migrau împreună cu turmele lor în funcție de anotimpuri, așa cum se întâmplă și astăzi în regiuni din Asia Mică și Persia. Cultura lor era superioară celor mai multe triburi deșertice. Tocmai pentru că nu erau ușor de clasificat, ele contrariau și iritau autoritățile egiptene conservatoare, care știau cu exactitate cum să se poarte cu nomazii autentici. Uneori aceștia erau folosiți drept mercenari. Unii dețineau slujbe în guvernele respective. Munceau ca servitori sau ca marchitani ori tinichigii. Călăreau pe catâri și se deplasau în caravane; unii erau negustori. Uneori acumulau averi uriașe sub formă de turme și servitori: atunci încercau să se așeze undeva, să achiziționeze pământ și să formeze mici regate.

Fiecare grup de habiru avea în frunte un șeic sau o căpetenie de război, care putea să lanseze – la nevoie – un atac în fruntea a 2.000 de oameni. Dacă izbuteau să întemeieze și să construiască o așezare, căpetenia lor se autoproclama rege și se alipea de regele care era mai mare peste regiune. Cu excepția Egiptului – o autocrație centralizată ale cărei începuturi se pierdeau în negura vremii –, chiar și în secolul al XIX-lea î.Cr., nici un rege nu putea fi puternic de unul singur. Hammurabi din Babilon avea întotdeauna zece sau cincisprezece regi în serviciul său. Pentru un monarh regional, era foarte dificil să hotărască dacă să le îngăduie regilor habiru să se așeze în regiune și să devină (ca urmare) vasalii săi, sau să-i alunge.[28]

Cu aceeași dilemă se confruntau mărunții regi locali deja împământeniți, care făcuseră parte dintr-un val anterior de imigranți. Avraam era liderul unuia dintre aceste grupuri habiru de imigranți, o căpetenie înstărită, cu „318 oameni de casă instruiți, născuți în casa lui". În Facerea 12, îl întâlnim tratând cu o mare autoritate, Egiptul; în Facerea 14, el și oamenii săi servesc drept mercenari ai măruntului rege al Sodomei. Relațiile sale cu autoritățile locale, mari sau mici, conțin întotdeauna un element de stânjeneală și sunt marcate de înșelătorii, cum este aceea că soția lui, Sarra, ar fi sora lui: știm acum din tăblițe că o soție cu statut legal de soră era mult mai protejată decât o simplă soție.[29] Pășunile erau limitate; apa era adesea

neîndestulătoare. Dacă așezarea habiru înflorea, bogăția de care dispunea grupul devenea ea însăși sursă de conflict – o stranie prefigurare a problemelor pe care le vor avea ulterior evreii din diaspora. Facerea 13:6–11 îi arată pe Avraam și pe nepotul său obligați să se despartă: „Însă pământul acela nu-i încăpea să stea împreună, căci averile lor erau multe și nu-i încăpea locul să trăiască împreună." Facerea 21:22–31 îl arată pe Avraam la Beer-Șeba, implicat într-o dispută încheiată cu o învoială pecetluită prin sacrificarea unui animal. Relațiile lui Avraam cu Abimelec, deși câteodată tensionate, întotdeauna respectând litera legii, erau pașnice. Uneori era în interesul regilor împământeniți să tolereze grupul habiru, căci constituia o sursă de mercenari. Dar, dacă „străinii și pribegii" deveneau prea numeroși și puternici, regele local era nevoit să le spună să o ia din loc, sau risca să fie el însuși înghițit de către aceștia. Astfel îl întâlnim pe Abimelec spunându-i lui Isaac, fiul lui Avraam: „Du-te de la noi, căci te-ai făcut mult mai tare decât noi."[30]

Tot acest material al Facerii, care cuprinde problemele imigrației, ale puțurilor de apă, ale legămintelor și drepturilor de primogenitură, este fascinant, deoarece îi plasează pe patriarhi atât de concret în contextul lor istoric și atestă marea vechime și autenticitatea Bibliei. Dar el este amestecat cu alte două tipuri de materiale care constituie scopul real al poveștilor biblice: prezentarea persoanelor individuale – strămoșii poporului – într-un context moral și, încă și mai important decât atât, prezentarea originii și a evoluției relației lor colective cu Dumnezeu. Forța și realismul cu care sunt descriși patriarhii și familiile lor în aceste povești străvechi constituie poate cel mai remarcabil aspect al scrierii și nu are egal în literatura perioadei celei mai îndepărtate a Antichității. Există arhetipuri ale naturii umane, precum Ismael – „Acela va fi ca un asin sălbatic între oameni; mâinile lui vor fi asupra tuturor și mâinile tuturor asupra lui"[31] –, dar nu și stereotipuri: fiecare personaj iese în evidență plin de vigoare.

Încă și mai remarcabilă este atenția acordată femeilor, rolului de frunte pe care-l joacă ele adesea, vioiciunii și forței lor emoționale. Soția lui Avraam, Sarra, este prima persoană pe care istoria o consemnează râzând. Când, ca femeie bătrână, i se spune că va purta în pântec pe mult doritul lor fiu, nu dă crezare acestor vorbe, ci „a râs Sarra în sine și și-a zis: «Să mai am eu oare această mângâiere acum, când am îmbătrânit și când e bătrân și stăpânul meu?»" (Facerea 18:12): râsul ei e dulce-amar, trist, ironic, cinic chiar, o anticipare a belșugului de hohote evreiești de-a lungul secolelor. Totuși,

când s-a născut fiul ei, Isaac, „Sarra a zis: «Râs mi-a pricinuit mie Dumnezeu; că oricine va auzi aceasta va râde!»" – și râsul ei e vesel, triumfător, mărturisindu-ne bucuria ei pe parcursul celor patru milenii. Apoi este povestea despre Isaac, bărbatul blând, meditativ, care și-a iubit profund mama, pe Sarra, și care și-a căutat o soață pentru a-i lua ei locul – pe Rebeca cea sfioasă, dar bună la inimă și iubitoare; și aceasta este prima poveste din Biblie care ne înduioșează. Încă și mai tulburătoare, chiar dacă nu ține strict de epoca patriarhilor, este Cartea Rut, care descrie afecțiunea și devotamentul ce există între cele două femei îndoliate și solitare, Noemina și nora ei, Rut. Trăirile lor emoționale sunt redate cu atâta duioșie și acuratețe, încât cititorul e convins instinctiv că o femeie este aceea care le-a surprins în poveste. Desigur, Cântarea Deborei, care constituie capitolul 5 al Cărții Judecătorilor – cu multitudinea sa de figuri feminine și apărarea triumfătoare a puterii și a curajului femeilor –, trebuie să fie creația lirică a unei femei. Cu toate acestea, elemente ținând de însăși structura textului dovedesc cu claritate că aceasta a fost una dintre primele secțiuni ale Bibliei care au fost scrise, căpătând mai mult sau mai puțin forma actuală nu mai târziu de 1200 î.Cr.[32] Aceste texte biblice timpurii atestă rolul creator jucat de femei în modelarea societății, forța lor intelectuală și emoțională, precum și seriozitatea lor incontestabilă.

Totuși, Biblia este, mai presus de orice, un text teologic, o relatare a relației directe, adesea intimă, dintre conducătorii oamenilor și Dumnezeu. Rolul jucat de Avraam este determinant. Biblia îl prezintă drept strămoșul direct al poporului evreu și fondator al națiunii. El este, de asemenea, exemplul suprem al omului bun și drept. Iubește pacea (Facerea 13:8–9), deși dorește, în același timp, să lupte pentru principiile sale, este generos în victorie (14:22), devotat familiei sale, ospitalier cu străinii (18:2), preocupat de bunăstarea semenilor săi (18:23), iar mai presus de toate, cu teama lui Dumnezeu și supus poruncii divine (22:12, 26:5). Dar nu este câtuși de puțin perfecțiunea întruchipată, ci o personalitate profund umană și realistă, uneori temător, ros de îndoieli, chiar sceptic, deși, în cele din urmă, mereu credincios și ducând la îndeplinire instrucțiunile lui Dumnezeu.

Dacă Avraam a fost fondatorul națiunii evreiești, a fost el oare și fondatorul religiei iudaice? În Facerea, el apare ca inițiatorul relației ebraice cu totul speciale cu un Dumnezeu unic și omnipotent. Nu este limpede dacă poate fi numit, fără să se greșească, drept primul monoteist. Putem să ne dispensăm de viziunea hegeliană a lui

Wellhausen privitoare la evreii simbolizați de Avraam, care își părăsesc trecutul primitiv din pustiu. Avraam era un om familiarizat cu orașele, cu conceptele juridice complexe, cu ideile religioase sofisticate pentru acea epocă. Marele istoric evreu Salo Baron îl vede drept un protomonoteist venind dintr-un centru al cărui înfloritor cult al lunii devenea o formă incipientă de monoteism. Numele multora din familia lui, Sarra, Mica, Terah, Laban, de exemplu, erau asociate cultului lunii.[33] În Cartea lui Iosua, se face o referire criptică la obârșia idolatrică a lui Avraam: „...Terah, tatăl lui Avraam... slujea(u) la alți Dumnezei."[34] Reproducând o tradiție străveche, altfel nemenționată în Biblie, în Isaia se spune că Dumnezeu „a răscumpărat pe Avraam"[35]. Deplasările popoarelor semite spre apus, de-a lungul semilunii fertile, sunt adesea prezentate drept o migrare sub presiunea forțelor economice. Dar este important să înțelegem că ceea ce-l împingea pe Avraam înainte era de natură religioasă: răspundea unui imbold despre care credea că venea de la un Dumnezeu unic, măreț, atotputernic. Putem argumenta că, deși conceptul monoteist nu era pe de-a-ntregul dezvoltat în mintea lui, era un om care aspira la el, care a părăsit societatea mesopotamiană tocmai pentru că ajunsese într-un impas spiritual.[36]

Poate că cel mai corect ar fi să spunem că Avraam era henoteist: crezând într-un singur Dumnezeu, asociat unui popor anume, dar în același timp recunoscând atașamentul altor seminții față de propriii lor dumnezei. Privit astfel, el este fondatorul culturii religioase ebraice, întrucât el inaugurează cele două caracteristici principale ale sale: legământul cu Dumnezeu și dăruirea pământului. Noțiunea de legământ este un concept extraordinar, fără egal în Orientul Apropiat antic. Este adevărat că, în cazul lui Avraam, legământul cu Dumnezeu a fost personal, neajungând la subtilitatea legământului lui Moise în numele întregului său popor. Dar elementele esențiale se află deja acolo: contractul de supunere în schimbul unor favoruri speciale, implicându-se pentru prima oară în istorie existența unui Dumnezeu etic, care acționează ca un fel de monarh constituțional benign, constrâns de propriile sale legăminte, făcute cu dreptate.[37]

Relatarea din Facerea, cu intermitentele sale dialoguri dintre Avraam și Dumnezeu, sugerează că înțelegerea și acceptarea de către Avraam a implicațiilor însemnate ale învoielii sale au avut loc treptat: un exemplu al felului în care voința lui Dumnezeu este uneori revelată în etape progresive. Avraam a priceput, în sfârșit, întregul adevăr, după cum este descris în capitolul 22 din Facerea, atunci când Dumnezeu îl pune la încercare, cerându-i să-și sacrifice singu-

rul fiul, pe Isaac.[38] Acest episod este un jalon important în Biblie și unul dintre cele mai dramatice și mai derutante din întreaga istorie a religiei, deoarece ridică pentru prima oară problema teodiceei, spiritul dreptății la Dumnezeu. Mulți evrei și creștini au catalogat acest pasaj drept lipsit de scrupule, în sensul în care lui Avraam i se cere să facă ceva nu numai plin de cruzime în sine, ci contrar repudierii sacrificiului uman, care e parte din temelia eticii iudaice și a formelor ulterioare de venerare iudeo-creștină. Mari filozofi evrei s-au chinuit să adapteze povestea eticii iudaice. Filon susținea că episodul era o dovadă a indiferenței lui Avraam față de orice datină sau pasiune dominantă în afară de iubirea pentru Dumnezeu, a faptului că admitea că trebuie să-i dăm lui Dumnezeu ceea ce prețuim mai mult, având convingerea că nu vom pierde acel lucru, deoarece Dumnezeu este drept. Maimonide era de acord că acesta a fost un caz de punere la încercare a limitelor extreme ale iubirii și temerii pe care, pe drept cuvânt, le cere Dumnezeu. Nahmanide vedea în el primul exemplu de compatibilitate între preștiința lui Dumnezeu și liberul-arbitru uman.[39] În 1843, Søren Kierkegaard publica studiul său filozofic asupra acestui episod, *Frică și cutremur*, în care îl descrie pe Avraam drept „cavalerul credinței", care a trebuit să renunțe, de dragul lui Dumnezeu, nu numai la fiul său, ci și la idealurile sale etice.[40] Majoritatea teologilor morali evrei și creștini resping această optică, ce implică un conflict inacceptabil între voința lui Dumnezeu și idealurile etice, deși sunt alții care admit că episodul este un avertisment că religia nu reflectă în mod necesar etica naturalistă.[41]

Din punctul de vedere al unui istoric, povestea are un sens foarte limpede, deoarece Avraam – după cum știm din arhivele vremii – venea dintr-un mediu al legalității unde era obligatoriu să pecetluiești un contract sau un legământ prin sacrificarea unui animal. Legământul cu Dumnezeu era de o asemenea enormitate transcendentală, încât cerea ceva mai mult decât atât: sacrificarea a ceea ce avea el mai drag în adevăratul sens al cuvântului. Subiectul sacrificiului fiind o ființă umană, actul în sine a fost zădărnicit, rămânând valabil mai curând formal și ritualic decât în fapt. Isaac a fost ales drept jertfă nu numai pentru că era lucrul cel mai de preț al lui Avraam, ci și pentru că era un dar deosebit din partea lui Dumnezeu, ca urmare a legământului, și a rămas al lui Dumnezeu la fel ca toate celelalte daruri făcute omului. Narațiunea prezintă, de fapt, întregul scop al sacrificiului: e o aducere-aminte simbolică a faptului că tot ceea ce posedă omul vine de la Dumnezeu și se reîntoarce la el. Din această pricină a numit Avraam locul supremei sale supuneri și al

sacrificiului zădărnicit Muntele Domnului, o prefigurare a Sinaiului și a unui legământ mai măreț.[42] Un element semnificativ al importanței acestui eveniment este acela că, pentru prima oară, povestirile biblice introduc nota de universalitate în promisiunile lui Dumnezeu. Nu numai că se angajează să înmulțească urmașii lui Avraam, ci adaugă la aceasta: „Și se vor binecuvânta prin neamul tău toate popoarele pământului..."[43]

Ne apropiem de noțiunea de popor ales. E important să înțelegem că Vechiul Testament nu vorbește în primul rând despre dreptate ca un concept abstract, ci despre dreptatea lui Dumnezeu, care se manifestă prin opțiunile lui Dumnezeu. În Facerea, avem variate exemple despre „omul drept", chiar despre singurul om drept: în povestea lui Noe și a Potopului, în povestea despre distrugerea Sodomei, de exemplu. Și Avraam este un om drept, dar nu există nicăieri nici o aluzie că Dumnezeu l-ar fi ales deoarece era singurul, sau în orice caz din pricina meritelor sale. Biblia nu este o lucrare a rațiunii, ci o lucrare de istorie, ocupându-se de evenimente misterioase și chiar inexplicabile pentru noi. Se preocupă de opțiuni importante pe care Dumnezeu a crezut de cuviință să le facă.[44] Pentru a înțelege istoria evreilor este esențial să surprindem importanța pe care au acordat-o întotdeauna evreii dreptului de proprietate nelimitată a lui Dumnezeu asupra creației. Multe credințe iudaice sunt menite să dramatizeze acest element central. Noțiunea de popor ales făcea parte din scopul lui Dumnezeu de a-și sublinia dreptul de proprietate asupra tuturor lucrurilor create. Avraam era o figură crucială în această demonstrație. Înțelepții evrei spuneau: „Cinci lucruri se află în stăpânirea Celui Sfânt, binecuvântat fie El, care sunt numai și numai ale Lui. Acestea sunt: Tora, Cerul și Pământul, Avraam, Israel și Sfântul Sanctuar."[45] Înțelepții credeau că Dumnezeu și-a dăruit cu generozitate propria sa creație, dar și-a păstrat (ca să zicem așa) dreptul de proprietate liberă asupra a tot, precum și o relație specială, de posesiune, asupra elementelor alese. Aflăm astfel:

> Cel Sfânt, binecuvântat fie El, a făcut zilele și și-a luat pentru Sine Sabatul: El a făcut anii, și a ales pentru Sine Anul de Sabat; El a făcut Anii de Sabat, și a ales pentru Sine Anul Jubiliar; El a făcut popoarele, și a ales pentru Sine poporul lui Israel [...] El a făcut țările, și a luat pentru Sine țara lui Israel, drept danie dintre toate celelalte țări, așa după cum stă scris: Pământul e al lui Dumnezeu, precum și tot ce se află în el.[46]

Alegerea lui Avraam și a urmașilor săi pentru un rol anume în providența lui Dumnezeu și dăruirea pământului sunt inseparabil

legate în prezentarea biblică asupra istoriei. Mai mult, ambele daruri sunt date în arendă, nu în proprietate deplină: evreii sunt aleși, pământul este al lor, fără nici o plată, însă poate fi oricând revocat. Avraam este atât un exemplu real, cât și un simbol perpetuu al unei anumite fragilități și anxietăți în statutul de proprietari al evreilor. El este „străin și pribeag" și rămâne astfel chiar și după alegerea făcută de Dumnezeu, chiar și după ce a achiziționat cu atâta scrupulozitate peștera Macpela. Această nesiguranță în ceea ce privește proprietatea este transmisă tuturor descendenților săi, după cum ne reamintește Biblia în mod repetat. Astfel le spune Dumnezeu israeliților: „Pământul să nu-l vindeți de veci, că pământul este al Meu; iar voi sunteți străini și venetici înaintea Mea"; sau poporul care se confesează: „Căci călători suntem noi înaintea Ta și pribegi, ca toți părinții noștri"; iar Psalmii redau cuvintele lui David: „căci străin sunt eu la Tine și străin ca toți părinții mei".[47]

Cu toate acestea, făgăduiala de a-i da pământ lui Avraam apare în cele mai profunde straturi ale Bibliei: „Urmașilor tăi voi da pământul acesta de la râul Egiptului până la râul cel mare al Eufratului; voi da pe Chenei, pe Chenezei, pe Chedmonei, pe Hetei, pe Ferezei, pe Refaimi, pe Amorei, pe Canaanei, pe Hevei, pe Gherghesei și pe Iebusei."[48] Apoi, câteva încurcături în ce privește granițele, deoarece, ceva mai încolo, Dumnezeu promite doar o parte din cadoul cel mare: „Și-ți voi da ție și urmașilor tăi pământul în care pribegești acum ca străin, tot pământul Canaanului."[49] Pe de altă parte, acest cadou ulterior urmează să fie „moștenire veșnică". Implicația, aici și în pasajele care urmează, este aceea că alegerea lui Israel nu poate fi niciodată revocată, deși poate fi întreruptă din pricina nesupunerii omenești. Deoarece promisiunea lui Dumnezeu este irevocabilă, pământul se va întoarce în cele din urmă la Israel, chiar dacă îl pierde o vreme.[50] Noțiunea de Țară a Făgăduinței ocupă un loc aparte în religia israelită, iar pentru israeliți și, mai târziu, pentru evrei a fost cel mai important element al ei. Este semnificativ faptul că evreii au făcut din Pentateuh – primele cinci cărți ale Bibliei – miezul Torei, al credinței lor, deoarece în el se vorbea despre Lege, făgăduința de a primi un pământ și împlinirea acesteia. Cărțile ulterioare, în ciuda strălucirii și a accesibilității, nu au ajuns niciodată la același nivel de semnificație. Ele nu sunt atât revelație, cât un comentariu despre revelație, dominat de tema făgăduinței împlinite.[51] Țara este cea care contează în primul rând.

Dacă Avraam a pus aceste temelii, a rămas în sarcina nepotului său, Iacov, să întemeieze un popor distinct, numele acestuia, Israel,

și semințiа fiind inextricabil legate.[52] Întotdeauna s-a pus problema cum să fie numiți strămoșii evreilor. „Ebrei" nu este satisfăcător, deși adesea este necesar să fie folosit, deoarece termenul de habiru, din care se presupune că derivă, descria mai mult un fel de viață decât un grup etnic specific. Mai mult, era folosit în sens peiorativ. „Ebreu" apare, într-adevăr, în Pentateuh, însemnând „copiii lui Israel", dar numai când e folosit de egipteni sau de către israeliții înșiși în prezența egiptenilor. Aproximativ din secolul al II-lea î.Cr., când a fost folosit ca atare de Ben Sira, „ebreu" a desemnat limba Bibliei – ebraica – și toate scrierile ulterioare în această limbă. Și-a pierdut, astfel, nuanța peiorativă, încât atât evreilor înșiși, cât și neevreilor binevoitori le părea uneori preferabil termenului de „evreu" ca termen desemnând semințiа. În secolul al XIX-lea, de exemplu, a fost întrebuințat de către mișcarea de reformă din Statele Unite, astfel că apar instituții ca Hebrew Union College și Union of American Hebrew Congregations. Dar strămoșii evreilor nu și-au spus niciodată „ebrei" în mod deliberat. Când au devenit conștienți de o identitate națională, termenul pe care l-au folosit normativ în Biblie este acela de israeliți sau copii ai lui Israel, și tocmai prin aceasta capătă Iacov importanța sa principală.

Și totuși, e ciudat și în același timp caracteristic pentru dificultățile care au înconjurat întotdeauna identitatea și numele iudaice că prima menționare a termenului, când Iacov a fost denumit Israel de către divinitate – momentul în care s-a născut poporul, cum ar veni –, apare în ceea ce probabil că este cel mai misterios și mai confuz pasaj din Biblie, lupta de o noapte întreagă a lui Iacov cu îngerul. Termenul „Israel" poate să însemne cel care se luptă cu Dumnezeii, cel care luptă pentru Dumnezeu, cel cu care se luptă Dumnezeu sau pe care îl stăpânește Dumnezeu, cel drept al lui Dumnezeu, sau Dumnezeu este drept. Nu s-a ajuns la un consens. Și nici nu s-a obținut vreo explicație satisfăcătoare asupra înțelesului acestui moment. Este limpede că nici cei care au redactat și au transcris Biblia nu au înțeles prea clar. Dar l-au recunoscut drept un moment important în istoria lor și, departe de a-l adapta înțelegerii lor religioase, l-au reprodus ca atare, deoarece era Tora, prin urmare sacru. Cariera lui Iacov este descrisă pe larg în Facerea și, într-adevăr, a fost remarcabilă. El se deosebea profund de bunicul său Avraam: machiavelic, strateg mai curând decât luptător, politician, manipulant și, în același timp, visător și vizionar. Iacov a prosperat incredibil de mult și a devenit un om mult mai bogat decât Avraam sau tatăl său, Isaac.

În cele din urmă, a cerut să fie îngropat lângă mormintele înaintașilor săi, dar în același timp a înălțat coloane și a construit altare pe un teritoriu întins. El continuă să fie descris drept un „străin" în Canaan, la fel ca tatăl său.[53] Și într-adevăr, toți fiii săi, cu excepția ultimului, Veniamin, par să se fi născut în Mesopotamia sau Siria. Pe de altă parte însă tocmai în timpul vieții sale s-au rupt, în sfârșit, legăturile cu estul și nordul, iar urmașii săi au început să considere că erau legați oarecum permanent de Canaan, încât, chiar dacă se duc în Egipt în timpul foametei, prin grația divină se vor întoarce înapoi, în mod inexorabil.

Ca lider național eponim, Iacov-Israel era, de asemenea, părintele celor 12 triburi care formau teoretic poporul. Aceste triburi, Ruben, Simeon (Levi), Iuda, Isahar, Zabulon, Veniamin, Dan, Naftali, Gad, Așer, Efraim și Manase, descindeau, conform tradiției biblice[54], din Iacov și fiii săi. Dar în Cântarea Deborei, care este foarte veche – după cum am mai spus –, sunt înșirate doar 10 triburi – Efraim, Veniamin, Machir, Zabulon, Isahar, Ruben, Galaad, Dan, Așer și Neftali. Contextul este belicos și se prea poate ca Simeon, Levi, Iuda și Gad să nu fi fost menționați de Debora, deoarece nu urmau să ia parte la luptă. Numărul 12 poate fi o convenție: același număr este folosit pentru fiii lui Ismael, Nahor, Ioctan și Isav.[55] Grupări de câte 12 triburi (uneori 6) se întâlneau frecvent în bazinul mediteraneean răsăritean și în Asia Mică, în epoca târzie a bronzului. Grecii le denumeau „amficționi", derivat dintr-un termen ce înseamnă „a sălășlui". Factorul unificator nu trebuie neapărat să fie descendența comună, ci devotamentul comun față de un anumit templu. Mulți exegeți din secolele XIX și XX au înlăturat noțiunea de descendență comună din Iacov, preferând să considere că grupurile tribale de origini disparate și depărtate unele de altele s-au organizat ca o amfictiune în jurul templelor israelite care începuseră să fie întemeiate cam în acea perioadă.[56] Dar toate aceste grupuri semitice apusene care au migrat în Canaan aveau origini comune și erau înrudite; aveau amintiri comune, tradiții comune și strămoși venerați comuni. Orice tentativă de stabilire a istoriilor tribale ale tuturor grupurilor menționate în Biblie ar fi aproape imposibil de realizat, chiar dacă ar exista materiale în acest sens.[57] Izbitor e faptul că Iacov-Israel este asociat cu epoca în care israeliții au devenit pentru prima oară conștienți de identitatea lor comună, dar în cadrul structurii unui sistem tribal care era deja vechi și foarte drag lor. Legăturile religioase și familiale erau în egală măsură puternice și inextricabile în practică,

așa cum aveau să fie pe parcursul întregii istorii a evreilor. Pe vremea lui Iacov, oamenii încă își mai duceau cu ei zeii casei peste tot pe unde mergeau, dar de pe atunci se întrezărea posibilitatea de a gândi în termenii unui Dumnezeu național. Avraam își avea propriile sale convingeri religioase, însă aducea cuviincios prinos – ca „străin și pribeag" ce era – zeilor locali, cunoscuți generic drept „El". Astfel, plătea zeciuială lui El Elion în Ierusalim și îi recunoștea pe El Șaddai în Hebron și pe El Olam în Beer-Șeba.[58] Adoptarea de către Iacov a numelui de Israel (sau Isra-el) marchează momentul când Dumnezeul lui Avraam este localizat în pământul Canaanului, este identificat cu urmașii lui Iacov, israeliții, și va deveni în curând atotputernicul Iahve.

Influența hotărâtoare a lui Iahve ca forță copleșitoare a religiei israelite – prototipul singurului „Dumnezeu" venerat în ziua de azi în egală măsură de toți evreii, creștinii și musulmanii – a ajuns să se confirme treptat, în timpul următoarei etape a istoriei poporului, anume călătoria în Egipt și eliberarea dramatică din sclavia egipteană. Povestea biblică, în care Facerea se încheie cu moartea lui Iosif, reluându-se apoi de la urmările dezastruoase relatate la începutul Exodului, pare să sugereze că națiunea în întregul ei a călătorit în Egipt. Ceea ce este neadevărat. Este foarte limpede că, încă de pe vremea lui Iacov, mulți dintre habiru sau „ebrei", pe care de acum trebuie să-i numim israeliți, începeau să se stabilească permanent în Canaan și chiar să cucerească teritorii noi, prin forță. În Facerea 34, citim că fiii lui Iacov, Simeon și Levi, au atacat violent și cu succes orașul Sichem și pe regele său, ceea ce sugerează o primă cucerire israelită a unui oraș mare, care se prea poate să fi devenit primul sălaș al Dumnezeului național.[59] În secolul al XIX-lea î.Cr., Sichem era deja un oraș, fiind menționat într-un document egiptean din timpul domniei lui Sesostris III (1878–1843 î.Cr.), ulterior fiind înconjurat cu ziduri ciclopice. De fapt, este primul oraș din Canaan la care se face referință în Biblie (Facerea 12:6–7), unde Avraam a primit făgăduiala divină. Sichem este situat în apropiere de actualul Nablus, un nume derivat din noul oraș, sau Neapolis, construit de către Vespasian în 72 d.Cr., după recucerirea Palestinei. Putem identifica localitatea din referințele făcute de Iosephus, care scrie în jurul anului 90 d.Cr., și Eusebius – înainte de 340 d.Cr., care spune că anticul Sichem se găsește în suburbiile orașului Neapolis, aproape de fântâna lui Iacov. În mod clar, Sichemul nu a fost doar cucerit, ci a rămas în mâinile familiei lui Iacov, deoarece pe patul de moarte el îl lasă fiului său Iosif: „Deci eu îți dau ție, peste ceea ce au frații tăi,

Sichemul, pe care l-am luat eu cu sabia mea și cu arcul meu din mâinile amoreilor."[60]

Faptul că un mare număr de israeliți au rămas în Canaan este cert și există confirmări din alte surse că erau activi și belicoși. Documentele egiptene cunoscute sub denumirea de *Scrisorile de la Amarna*, ce pot fi datate cu acuratețe între 1389–1358 î.Cr. – o epocă în care faraonii noului regat egiptean erau suverani cu numele în Palestina (puterea lor fiind în declin) –, se ocupă de vasalii și dușmanii lor din regiune. Unele se referă la un evreu pe nume Labaia, sau Omul Leu; altele sunt scrise chiar de acesta. El a pricinuit mari greutăți autorităților egiptene și aliaților lor; ca în cazul tuturor celorlalți habiru, conform experienței egiptene, și acest Labaia era cu neputință de controlat, o adevărată belea. În cele din urmă, a avut parte de o moarte violentă în timpul domniei faraonului Akhenaton. Însă cât a trăit a stăpânit un mic regat în jurul Sichemului, fiii lui moștenindu-i averea.

De fapt, din câte știm, evreii israeliți au stăpânit orașul Sichem în tot răstimpul cât frații lor s-au aflat sclavi în Egipt. Nu există nici o referire cum că ar fi fost cucerit în timpul campaniei lui Iosua, dar, în momentul în care invadatorii israeliți au ajuns în regiunea deluroasă la nord de Ierusalim, au înscenat sau reînscenat ceremonia legământului din Sichem, locul unde Avraam l-a făcut pentru prima oară.[61] Se sugerează, implicit, că orașul se afla deja, și avea să se mai afle încă multă vreme după aceea, în mâinile acelora pe care-i recunoșteau drept co-religionari și înrudiți ca neam. Astfel, Sichemul era, într-un fel, locul sfânt central original și capitala Canaanului israelit. Acest aspect este important, deoarece existența continuă a unei populații israelite numeroase în Palestina pe tot parcursul perioadei cuprinse între sosirea inițială a avraamiților și întoarcerea din Egipt fac mult mai credibilă Cartea biblică a Ieșirii, care descrie în mod limpede doar o parte a seminției, precum și cucerirea narată în Cartea lui Iosua.[62] Israeliții din Egipt au știut dintotdeauna că aveau o țară unde se puteau întoarce și unde o parte din populație era aliatul lor firesc; la rândul ei, această a cincea coloană aflată în țară a făcut ca tentativa de cucerire a Canaanului de către o ceată rătăcitoare să nu mai pară chiar o aventură disperată.

Astfel, timpul petrecut în Egipt, exodul și pribegiile în deșert care au urmat au implicat doar o parte din națiunea israelită. Totuși, această fază a avut o importanță crucială în evoluția culturii lor religioase și etice. Într-adevăr, a reprezentat episodul central în istoria lor și întotdeauna a fost recunoscut astfel de către evrei, deoarece a

fost motorul apariției, pentru prima oară, în întreaga splendoare inegalabilă, a Dumnezeului unic căruia i se închinau ei, a puterii sale de a-i elibera de sub stăpânirea celui mai măreț imperiu de pe pământ și de a le da un pământ bogat, care să fie numai al lor; de asemenea, a dezvăluit multitudinea cerințelor lui severe, având de la ei pretenția, desigur, să le împlinească. Înainte să plece în Egipt, israeliții erau un popor mic, aproape ca oricare altul, deși li se promisese măreția – o promisiune mult prețuită de ei. Când s-au întors din Egipt, erau un popor care avea înainte un țel, un program și un mesaj către lume.

Perioada începe și se încheie cu două dintre cele mai fascinante personaje din istoria evreilor, Iosif și Moise, arhetipuri ale bărbaților ale căror forțe și realizări aveau să ilumineze în repetate rânduri istoria evreilor. Amândoi erau fii mai mici, făcând parte din acel grup – Abel, Isaac, Iacov, David și Solomon au fost alte exemple – pe care Biblia caută în mod deosebit să-l proslăvească. Conform Bibliei, nici un conducător n-a avut de la naștere un loc al lui sau putere, dar toți au ajuns să le obțină prin propriul lor efort, ei înșiși fiind vlăstare ale unor acte de grație divină.[63] Biblia consideră că lipsa de putere are o virtute specială, potrivită unui popor care arareori a deținut puterea și a suferit enorm de pe urma exercitării ei; dar, în același timp, consideră că izbânda are valorile ei, fiind un semn al virtuții, mai ales când e vorba de cei care au fost slabi și umili odată. Nici Iosif și nici Moise n-au avut nici un drept la naștere și au supraviețuit cu greu copilăriei sau tinereții vulnerabile; dar amândoi au avut haruri dăruite de Dumnezeu, care i-au ajutat să-și câștige măreția prin propriile lor eforturi.

Însă la atât se limitează asemănarea. Iosif a fost marele preot-om de stat al unui conducător străin, modelul multor evrei pentru următorii trei mii de ani. Era deștept, iute la minte, receptiv, plin de imaginație; un visător, dar, mai mult decât atât, un visător cu o capacitate creatoare de a interpreta fenomene complexe, de a prezice și prevedea, de a plănui și administra. Liniștit, harnic, dovedindu-și priceperea în chestiuni economice și financiare, stăpânind, de asemenea, multe forme de cunoaștere ezoterică, știa foarte bine cum să slujească puterea și s-o pună în folosul poporului său. După cum i-a spus faraonul, „nu se află om mai înțelept și mai priceput decât tine"[64]. Iosif ocupă o bună parte din Facerea, fascinându-i în mod limpede pe primii scribi care întâi au sortat nenumăratele povești existente și apoi le-au îmbrăcat cu vorbe meșteșugite. Dincolo de asta, nu există nici o îndoială cu privire la caracterul istoric al narațiunii.

Unele dintre episoadele mai romantice din viața lui au avut ecou în literatura egipteană. Tentativa de seducere a lui de către soția lui Putifar, care, în mânia ce-a cuprins-o după ce a fost respinsă, recurge la ponegrire și-l aruncă în închisoare, apare într-o povestire egipteană antică, intitulată *Povestea celor doi frați*, prima oară consemnată în scris într-un manuscris pe papirus datând din 1225 î.Cr. Străinii ajungeau adesea să ocupe funcții înalte la curtea egipteană. În secolul al XIV-lea î.Cr., cariera lui Iosif s-a desfășurat în paralel cu aceea a unui semit pe nume Ianhamu, înalt comisar egiptean în imperiu, sub stăpânirea faraonului Akhenaton. Mai târziu, în secolul al XIV-lea î.Cr., mareșalul de la curtea faraonului Merneptah era tot un semit, pe nume Ben Ozen.[65] Se pare că partea cea mai mare a elementului egiptean în povestea despre Iosif este autentică.

În mod cert, semiții apuseni au venit în Egipt în număr mare. Au început să pătrundă în delta Nilului încă de la sfârșitul mileniului al III-lea î.Cr. De obicei, imigranții aceștia veneau pașnic; uneori căutând să facă negoț și să muncească, alteori mânați de foame – căci Nilul era în mare măsură cel mai obișnuit rezervor de excedent de grâne – și uneori ca sclavi. Într-un papirus egiptean – Anastasi VI – există un faimos pasaj în care străjerii de la hotarele Egiptului menționează un trib care trece granița în căutare de loc de pășunat și apă. Papirusul nr. 1116 a, aflat la Leningrad, îl înfățișează pe un faraon grațios care împarte porții de grâu și bere unor căpetenii identificate ca venind din Ascalon, Hatzor și Meghido. Într-adevăr, pentru o vreme, din secolul al XVIII-lea până în secolul al XVI-lea î.Cr., Egiptul a avut o dinastie de conducători străini numiți hicsoși. Unele dintre numele lor par semite – Khian, Iakuber, de exemplu. În secolul I d.Cr., în încercarea de a sprijini cu argumente povestea Ieșirii, istoricul evreu Iosephus îl citează pe Manethon, pentru a lega Ieșirea de alungarea, într-un final, a hicsoșilor, la mijlocul secolului al XVI-lea î.Cr. Dar elementul egiptean din Biblie s-ar potrivi cel mai bine cu o perioadă ulterioară.

Într-adevăr, există dovezi destul de convingătoare că perioada opresiunii egiptene, care în cele din urmă i-a împins pe israeliți spre revoltă și fugă, a avut loc spre ultimul sfert al mileniului al II-lea î.Cr., și aproape sigur sub domnia faimosului Ramses II (1304–1237 î.Cr.). În deschiderea celei de-a doua cărți, Ieșirea, se spune despre egipteni: „De aceea au pus peste ei supraveghetori de lucrări, ca să-i împileze cu munci grele. Atunci a zidit Israel cetăți tari lui Faraon: Pitom și Ramses."[66] Ramses II, cel mai mare constructor dintre cârmuitorii celei de-a XIX-a dinastii a Noului Regat – și cu adevărat cel

mai prolific constructor de la făuritorii piramidelor din Vechiul Regat –, s-a angajat în munci ample de construcție la Pitom, actualul Tell-er-Rataba din Wadi Tummilat, precum și în locul căruia i-a dat numele său, Ramses, sau Pi Ramesu, actualul San el-Hagar, pe brațul Tanatic al Nilului.[67] Acești faraoni din dinastia a XIX-a se trăgeau din această parte a deltei, unde au mutat guvernul central, lângă biblicul ținut Goshen. A fost angajat un număr imens de salahori sau sclavi. Un papirus din vremea lui Ramses II, Leiden 348, spune următoarele: „Împărțiți bucate soldaților și habirilor care duc pietre la marele pilon al lui Ramses."[68] Dar e puțin probabil că exodul în sine a avut loc sub domnia lui Ramses. Mai curând, israeliții au evadat în timpul domniei succesorului său, Merneptah. O stelă a acestui faraon, care consemnează victoria, a supraviețuit și a fost datată 1220 î.Cr. Ea relatează despre faptul că faraonul a câștigat o bătălie dincolo de Sinai, în Canaan, iar pe învinși îi numește „Israel". Poate că nu a ieșit victorios, faraonii prezentându-și adesea înfrângerile sau situațiile de impas drept triumfuri. Dar este limpede că a avut loc o înfruntare cu israeliții în afara teritoriului său, prin urmare aceștia plecaseră deja. Este prima referire la Israel care nu aparține Bibliei. Asociată altor dovezi, cum ar fi calculele cronologice din I Regi 6:1* și din Judecătorii 11:26[69], putem avea un grad înalt de certitudine că Ieșirea a avut loc în secolul al XIII-lea î.Cr. și s-a încheiat în jurul anului 1225 î.Cr.

Poveștile despre năpastele care s-au abătut asupra Egiptului și despre alte minuni și miracole care au precedat evadarea israeliților domină într-atât lectura Ieșirii, încât adeseori se pierde din vedere simplul fapt fizic al răscoalei victorioase și al evadării unui popor de sclavi, singurele asemenea evenimente înregistrate în istorie. Pentru israeliții direct implicați, exodul a devenit o amintire copleșitoare. Pentru cei care doar au auzit, iar mai târziu au citit despre el, Ieșirea a ajuns curând să înlocuiască însăși Facerea ca eveniment central, determinant în istoria evreilor. Ceva s-a petrecut la fruntariile Egiptului care i-a convins pe martori că Dumnezeu a intervenit direct și decisiv în soarta lor. Modul în care a fost relatat și consemnat a convins generațiile ulterioare că această unică demonstrație a puterii lui Dumnezeu, venită în ajutorul lor, a fost cel mai remarcabil eveniment din întreaga istorie a națiunilor.

În ciuda unor investigații intense pe parcursul mai multor ani, nu avem cu adevărat cum să știm unde anume a intervenit mâna

* În ediția românească a Bibliei sau Sfintei Scripturi, III Regi (*n.tr.*).

lui Dumnezeu pentru a salva pe Israel de armata faraonului.[70] Formularea interpretabilă este „la Marea Trestiilor" sau „la mare". Ar putea să semnifice unul dintre lacurile sărate, sau capătul nordic al golfului Suez, sau chiar partea superioară a golfului Aqaba; o alternativă este Marea Serboniană (lacul Sirbonis) în nordul Sinaiului, care de fapt este o lagună a Mediteranei.[71] Ceea ce știm cu certitudine este că hotarul era apărat cu strășnicie în anumite locuri și inspectat de la un capăt la altul. Episodul care i-a salvat pe israeliți de furia faraonului și pe care ei l-au considerat a fi mântuire divină a fost atât de uluitor, încât a devenit pentru ei și urmașii lor dinamica întregii lor existențe spirituale. Cercetați, le-a spus Moise, dacă de când a făcut Dumnezeu lumea „s-a mai săvârșit vreo faptă mare ca aceasta și dacă s-a mai auzit ceva la fel!". Sau a mai încercat Dumnezeu înainte „să se ducă să-și ia popor din mijlocul altui popor prin plăgi, prin semne, prin vedenii și prin război, cu mână tare și cu braț înalt și prin minuni mari, cum a făcut pentru voi Domnul Dumnezeul vostru în Egipt, înaintea ochilor voștri?". În Ieșirea, Moise îl pune chiar pe Dumnezeu să le atragă luarea-aminte asupra minunii nemaiîntâlnite a faptelor sale și le arată cum se leagă de planurile sale pentru ei ca popor: „Ați văzut ce am făcut Egiptenilor și cum v-am luat pe aripi de vultur și v-am adus la Mine. Deci, de veți asculta glasul Meu și de veți păzi legământul Meu, dintre toate neamurile Îmi veți fi popor ales că al Meu este tot pământul; Îmi veți fi împărăție preoțească și neam sfânt!"[72]

Acest eveniment copleșitor și-a avut corespondentul uman în formidabilul bărbat care s-a pus în fruntea revoltei israelite. Moise este figura centrală a istoriei iudaice, în jurul căreia se învârte totul. Dacă Avraam a fost strămoșul nației, Moise a fost forța esențial creatoare, modelatorul poporului; sub el și prin el, israeliții au devenit un popor distinct, cu un viitor ca națiune. El a fost arhetipul evreiesc, la fel ca Iosif, dar diferit de acesta și cu totul extraordinar. Era profet și lider; un om al acțiunilor decisive, cu o prezență electrizantă, capabil de mare mânie și nemiloasă fermitate; dar și cu o spiritualitate intensă, minunată comuniune solitară cu sine și Dumnezeu undeva departe, pe hotar, având viziuni, epifanii și văzând apocalipse; dar nu hermit sau anahoret, ci o forță spirituală activă în lume, urând nedreptatea, căutând adesea să creeze o utopie, un om care nu numai că și-a asumat rolul de intermediar între Dumnezeu și om, ci a căutat și să traducă cel mai intens idealism în arta guvernării practice și concepte nobile în detalii ale vieții de zi cu zi. Mai presus de toate, a fost un legiuitor și un judecător, născocitorul unui cadru măreț

care să cuprindă într-o structură a rectitudinii fiecare aspect al conduitei publice și private – reprezentant totalitar al spiritului.

Cărțile Bibliei care-i relatează împlinirile, în special Ieșirea, Deuteronomul și Numerii, îl prezintă pe Moise drept un receptacul uriaș prin care strălucirea și ideologia divină au pătruns în inima și mintea poporului. Dar, în același timp, Moise trebuie privit ca o persoană extrem de originală, devenind progresiv, prin experiențe care erau și înspăimântătoare, și înnobilante, o forță creatoare excepțională, răsturnând lumea cu susu-n jos, luând concepte de fiecare zi, acceptate fără a sta pe gânduri de generații nenumărate, și transformându-le în ceva cu totul nou; lumea devine prin urmare alt loc și nu poate fi vorba de nici o revenire la vechiul mod de a vedea lucrurile. El ilustrează faptul deja cunoscut de marii istorici, anume că omenirea nu progresează invariabil prin pași imperceptibili, ci uneori face un salt gigantic înainte, adeseori împinsă de forța motrice dinamică a unei singure personalități neobișnuit de mari. Astfel se explică de ce opinia lui Wellhausen și a școlii sale, cum că Moise ar fi o invenție ulterioară, iar codul mozaic o născocire a preoților de după Exil, în a doua jumătate a mileniului I î.Cr. – un punct de vedere susținut încă și azi de unii istorici –, este o dovadă de scepticism care frizează fanatismul, o desconsiderare totală a realizărilor umanității. Moise a depășit capacitatea minții omenești de a inventa și puterea lui sare afară din pagina narațiunii biblice, așa cum s-a impus odată unui popor dificil și divizat, adeseori nedeosebindu-se prea mult de o gloată înspăimântată.

Dar este important de observat că Moise, deși o personalitate ieșită din comun, nu era câtuși de puțin un supraom. Autorii și legendele evreiești, luptându-se cu tendința manifestată puternic în Antichitate de a zeifica personalitățile fondatoare, făceau adesea tot ce le stătea în putință să scoată în evidență slăbiciunile și eșecurile lui Moise. Dar nu era nevoie de așa ceva, pentru că totul a fost consemnat. Poate că cel mai convingător aspect al prezentării biblice este felul în care îl arată pe Moise ezitând, nesigur aproape până la lașitate, greșind, încăpățânându-se, ridicol, iritabil și, încă și mai remarcabil, cumplit de conștient de defectele sale. Este, într-adevăr, un lucru rar ca un mare om să mărturisească: „[...] grăiesc cu anevoie și sunt gângav“[73]. Lipsa capacității de articulare este aproape ultima descalificare pe care ar accepta-o un legiuitor și un om de stat. Și mai frapante sunt imaginile cu Moise drept o figură izolată, destul de disperată și ineficientă, care se luptă cu poverile unui rol uriaș, pe care l-a acceptat fără tragere de inimă, dar de care caută cu în-

verșunare să se achite. Ieșirea 18 îl înfățișează șezând conștiincios în jilțul celui care judecă de la răsăritul și până la apusul soarelui, ascultând cazurile pe care i le aduc oamenii. Venind în vizită socrul său, Ietro, acesta îl întreabă indignat: „De ce stai tu singur și tot poporul tău stă înaintea ta de dimineață până seara?" Moise răspunde istovit: „Poporul vine la mine să ceară judecată de la Dumnezeu! Când se ivesc între ei neînțelegeri, vin la mine și judec pe fiecare și-i învăț poruncile lui Dumnezeu și legile Lui!" La care Ietro răspunde: „Ceea ce faci, nu faci bine. Căci te vei prăpădi și tu, și poporul acesta care este cu tine." Prin urmare, propune înființarea unui tribunal permanent, de oameni instruiți, iar Moise, care în multe privințe e un om modest, având generozitatea de a cere sfaturi și de a le urma pe cele bune, face precum îi propune bătrânul.[74]

Așa cum ne apare în paginile Bibliei, Moise este un amestec profund emoționant de erou și om preocupat de certitudini extraordinare ce ascundeau tot felul de îndoieli și uneori stupefacția cea mai pură. Dată fiind poziția lui, trebuia să păstreze o aparență de curaj și cunoaștere atotcuprinzătoare. Din pricină că era nevoit să-și țină laolaltă ceata care avea tendința să se destrame, trebuia să tune și să fulgere convingător, chiar și când era nesigur, și să mimeze neîndurarea pe care nu o nutrea câtuși de puțin în inima sa. Astfel că înfățișarea îi era aspră, iar lozinca: „Fie ca Legea să supună muntele." Fără îndoială că există un adevăr în străvechea tradiție agadică, anume că Aaron era o figură mai populară decât fratele său mult mai ilustru: la moartea lui Aaron, toată lumea a plâns, dar, când a murit Moise, cei care au plâns au fost doar bărbații.[75] Având la dispoziție textele Bibliei, cititorii din ziua de azi au probabil o imagine mult mai clară asupra întregului caracter al lui Moise decât bărbații și femeile care l-au urmat.

Moise nu a fost doar cel mai influent dintre toți evreii Antichității înainte de Cristos; el a fost, de asemenea, cel care urma să aibă un impact considerabil asupra lumii antice. Grecii îl puneau alături de propriii lor zei și eroi, în special alături de Hermes și Musaios; i s-a atribuit inventarea alfabetului ebraic, socotit preludiul celui fenician și, ca urmare, a celui grecesc. Eupolemos spunea despre el că ar fi fost primul om înțelept din istoria umanității. Artapanos l-a socotit drept organizatorul sistemului de guvernare egiptean și inventatorul unei serii întregi de mașinării meșteșugărești și arme de război. Aristobulos considera că atât Homer, cât și Hesiod s-au inspirat din operele lui; printre autorii antici circula, de altfel, opinia generală că umanitatea în totalitatea ei și civilizația greacă în special datorau

mult ideilor lui.[76] Nu este de mirare deci că autorii evrei ai Antichității susțineau tradiția lui Moise ca arhitect de frunte al culturii antice. Iosephus spune că el a inventat însuși cuvântul „lege", necunoscut în greacă până atunci, și a fost primul legiuitor al istoriei lumii.[77] Filon îi acuza atât pe filozofi, cât și pe legiuitori că furaseră sau copiaseră ideile lui Moise, Heraclit și Platon fiind principalii acuzați.[78] Încă și mai surprinzătoare este afirmația lui Numenios din Apamea (autor păgân care a trăit în secolul al II-lea d.Cr.) că Platon a fost doar un Moise care vorbea grecește.[79] Autorii antici nu erau doar convinși de existența lui Moise: ei îl priveau ca pe una dintre figurile formatoare ale istoriei lumii.

Printre autorii păgâni din a doua jumătate a mileniului I î.Cr. a existat în același timp tendința de a-l privi pe Moise drept o figură malignă, creatorul unei forme de religie ciudată, îngustă, exclusivistă și antisocială. Moise este strâns asociat celor dintâi tendințe de antisemitism sistematic. Hekataios din Abdera (secolul al IV-lea î.Cr.), care a scris o istorie a Egiptului (pierdută între timp), l-a acuzat de faptul că și-a izolat discipolii de alți oameni, încurajând xenofobia. Manethon (cca 250 î.Cr.) a lansat pentru prima oară legenda, extraordinar de persistentă, că Moise n-ar fi fost câtuși de puțin evreu, ci egiptean, un preot renegat din Heliopolis, care le-a ordonat evreilor să omoare toate animalele sacre ale Egiptului și care a întemeiat o domnie străină.[80] Ideea de preot egiptean răzvrătit, care conduce o răscoală a proscrișilor printre care se numără leproși și negri, a devenit matricea fundamentală a antisemitismului, calomnia străveche înflorită și repetată cu o insistență uluitoare de-a lungul secolelor. Este reprodusă, de exemplu, de două ori în pasajele antisemite din scrisorile lui Karl Marx către Engels.[81] Ciudat, de asemenea, este faptul că Sigmund Freud, care cu siguranță nu era antisemit, și-a bazat ultima scriere, *Moise și monoteismul*, pe povestea lui Manethon despre Moise egipteanul și preotul, adăugând speculația comună că ideile lui religioase derivau din cultul soarelui al lui Akhenaton – un cult monoteist –, cât și câteva aiureli pseudoreale proprii.[82]

Indiferent de unde și-a luat Moise ideile, cele religioase ori juridice (cele două categorii fiind, desigur, de nedespărțit în mintea lui), cu siguranță nu au fost din Egipt. Într-adevăr, opera lui Moise poate fi privită ca o totală repudiere a tot ceea ce a reprezentat Egiptul antic. Ca și în cazul migrației lui Avraam din Ur și Haran spre Canaan, nu trebuie să presupunem că exodul israeliților din Egipt a fost dictat de rațiuni pur economice. Nu era vorba doar de o fugă de greutăți. Există, într-adevăr, aluzii în Biblie la faptul că aceste

greutăți ar fi fost suportabile. Ceata lui Moise tânjea adesea după „căldările cu carne din Egipt" – simbol al huzurului. Pe parcursul întregului mileniu al II-lea î.Cr., viața în Egipt era mult mai ușoară (în general) decât în orice altă parte a Orientului Apropiat antic. Motivul exodului a fost de natură politică, fără doar și poate. Israeliții din Egipt formau o minoritate numeroasă și incomodă, care se înmulțea necontenit. La începutul Cărții Ieșirii, faraonul spune „poporului său" că israeliții devin „o mulțime mare și e mai tare decât noi. Veniți dar să-i împilăm*, ca să nu se mai înmulțească"[83]. Teama egiptenilor de numărul mare al israeliților a constituit motivul principal al asupririi acestora, al cărei scop principal era acela de a reduce tocmai acest număr. Sclavia faraonică era, într-un mod sinistru, o prefigurare depărtată a programului de muncă silnică al lui Hitler și chiar a Holocaustului său: paralelismele sunt tulburătoare.

Prin urmare, exodul a fost un act de separare și rezistență politică; dar a fost, de asemenea, și mai presus de toate, un act religios. Căci israeliții se deosebeau – iar egiptenii îi considerau deosebiți și de aceea se temeau de ei – tocmai prin aceea că respingeau întregul panteon bizar și supraabundent al zeilor egipteni, precum și întreaga rațiune a spiritualității egiptene, care în felul său era la fel de intensă și de atotstăpânitoare ca și religia abia apărută a lui Israel. Avraam simțise că religia din Ur ajunsese într-un impas – asemenea lui, israeliții și conducătorul lor, Moise, care vedea mai limpede decât ceilalți, găseau lumea credințelor și practicilor religioase egiptene sufocantă, nesuferită, odioasă, rea. Plecarea era o evadare nu numai din sclavia fizică, ci și din închisoarea spirituală lipsită de aer: plămânii lui Israel în Egipt tânjeau după oxigenul unui adevăr mai dur, după un mod de viață mai pur, mai liber, mai responsabil. Civilizația egipteană era foarte veche și copilăroasă, iar evadarea israeliților din mijlocul ei era o cerință a maturizării.

Desigur, israeliții parcurgeau acest proces de maturizare nu numai pentru ei înșiși, ci, în timp, și pentru întreaga umanitate ce trebuia să le urmeze. Descoperirea monoteismului, și nu doar a monoteismului, ci a unui Dumnezeu unic, omnipotent, care acționa pe baza unor principii etice și care căuta în mod metodic să le impună pe acestea oamenilor, este unul dintre cele mai mărețe puncte de cotitură din istorie, poate chiar cel mai important. Cât anume este de important se poate deduce dacă se analizează concepția despre viață

* În text: „să ne purtăm cu înțelepciune cu el". Versiunea românească a Bibliei oferă însă o altă interpretare (*n.tr.*).

a egiptenilor, respinsă de israeliți. Egiptenii se pricepeau de minune să-și folosească mâinile și aveau un gust vizual impecabil, dar noțiunile lor intelectuale erau extrem de arhaice. Li se părea dificil sau imposibil să priceapă conceptele generale. Nu sesizau diferența dintre timpul cumulativ și cel repetitiv, prin urmare nu înțelegeau cu adevărat istoria. Noțiunea de progres liniar era ininteligibilă pentru ei. Distincțiile lor conceptuale între viață și moarte, între lumile umană, vegetală și animală erau fragile și nesigure. Credințele lor aveau mai multe în comun cu religiile ciclice și animiste ale Orientului și Africii decât cu ceea ce îndeobște se numește în Apus religie. Cerul și pământul se deosebeau prin mărime, nu natură, cerul fiind stăpânit de un rege în care se întruchipa Creatorul, a cărui manifestare pământească era faraonul. Societatea din ceruri și de pe pământ era în mod necesar stabilă, statică; orice formă de schimbare este aberantă și nefastă. Caracteristic pentru acest tip de societate statică era faptul că nu avea nici o noțiune de lege impersonală, prin urmare nici un fel de legislație codificată, necum scrisă. Faraonul era sursa și stăpânul legii, judecătorii lui – căci existau, desigur, tribunale – nefăcând altceva decât să aplice în locul lui sentințele sale arbitrare.

Concepția despre lume a culturilor mesopotamiene din mileniul al III-lea și al II-lea î.Cr. era foarte diferită. Mult mai dinamică, dar și mai confuză. Ele respingeau conceptul de zeu unic drept sursă supremă a puterii. Spre deosebire de egipteni, care adăugau permanent zei noi panteonului lor atunci când apăreau dificultăți teologice, mesopotamienii credeau că toți zeii fuseseră creați. Comunitatea acestora exercita autoritatea supremă, îl alegea pe mai-marele panteonului (Marduk, de pildă) și-i făceau pe oameni nemuritori când aveau ei chef. Cerul era, astfel, într-o continuă stare de neastâmpăr, ca și societatea omenească. Într-adevăr, fiecare era replica celuilalt, ziguratul reprezentând elementul de legătură. Dar monarhul uman nu era divin – arareori se întâmpla ca societățile mesopotamiene din acea epocă să creadă în regi-zei – și nici absolut; el trebuia să dea socoteală zeilor.[84] Monarhul nu putea să elaboreze legi sau să le aplice în mod arbitrar. De fapt, individul era apărat de legea cosmică, inalterabilă.[85] Fiind dinamice, oferind prin urmare ideea de progres, conceptele care circulau în societatea mesopotamiană antică erau de preferat imuabilității opresive a Egiptului. Ele dădeau speranță, spre deosebire de resemnarea sau fatalismul normelor afro-asiatice exemplificate atât de frapant de către Egipt. În vreme ce piramida era mormântul unui zeu mort – regele, templul-zigurat reprezenta legă-

tura vie dintre pământ și cer. Pe de altă parte, aceste idei nu ofereau nici o bază etică pentru viață și conduceau la un sentiment profund de incertitudine față de ceea ce întruchipau ori doreau zeii. Încântarea și mânia lor erau arbitrare și inexplicabile. Omul căuta fără sfârșit și orbește să-i îmbuneze prin sacrificii.

Într-o privință semnificativă, aceste societăți mesopotamiene deveneau tot mai sofisticate pe măsură ce se întindeau spre apus. Ele dezvoltau forme ale scrisului mult mai eficiente decât hieroglifele egiptene și derivatele lor și, pe drept cuvânt, considerau această invenție drept o sursă de putere. Prin urmare, credeau că prin consemnarea unei legi îi întăreau puterea și îi confereau caracter divin. De la sfârșitul mileniului al III-lea, sistemele juridice au început să se înmulțească și să devină tot mai complexe, reflectându-se nu numai în mulțimea documentelor legale individuale, ci și în coduri de legi scrise, răspândirea scrierii și a limbii akkadiene încurajându-i pe cârmuitori să-și redacteze legile în cadrul unor societăți aflate la mare distanță unele de altele, cum erau Elam și Anatolia, printre hurieni și hitiți, în Ugarit ori pe țărmul Mediteranei.

Versiunea timpurie a codului mozaic, pe care-l bănuim a fi fost promulgat în jurul anului 1250 î.Cr., făcea astfel parte dintr-o tradiție deja veche. Primul cod, descoperit printre texte aflate în Muzeul Orientului Antic din Istanbul, datează din jurul anului 2050 î.Cr., fiind opera lui Ur-Nammu, „regele Sumerului și al Akkadului", a Treia Dinastie Ur. Printre alte lucruri, codul afirmă că zeul Nanna l-a ales pe Ur Nammu drept cârmuitor, iar el s-a descotorosit de funcționarii necinstiți și a stabilit unități de măsură și greutate corecte. Cu certitudine că Avraam cunoștea prevederile codului. Alt cod pe care Avraam probabil că l-a cunoscut datează din jurul anului 1920 î.Cr.; două tăblițe aflate în prezent la Muzeul Irakului, datând din străvechiul regat Eșnuna, scrise în akkadiană, enumeră aproximativ 60 de reguli privitoare la proprietate, consemnate de zeul Tiskpak și transmise prin intermediul zeului local. Mult mai cuprinzătoare sunt tăblițele de la începutul secolului al XIX-lea î.Cr., aflate în principal la Universitatea din Pennsylvania, care redau codul regelui Lipt-Ișrar din Idi și sunt scrise (asemenea codului lui Ur-Nammu) în sumeriană; dar cel mai impresionant este Codul lui Hammurabi, descoperit în 1901 la Susa, la est de Babilon, scris în akkadiană pe o placă de diorit, înaltă de 1,80 metri, care se găsește actualmente la Luvru; este datată între 1728 și 1686 î.Cr.[86] Coduri ulterioare includ un set de tăblițe de lut din perioada asiriană mijlocie, dezgropate de arheologii germani în anii dinaintea Primului Război Mondial la

Qalat Shergat (străvechiul Assur), care datează probabil din secolul al XV-lea î.Cr. și sunt poate cele mai apropiate ca dată de codul mozaic original.[87]

Prin urmare, Moise beneficia de un precedent însemnat în strângerea și codificarea legilor israelite. Moise crescuse la curte; avea știință de carte. Consemnarea în scris a codului de legi, gravarea lui în piatră, făcea parte din actul eliberator al fugii din Egipt, unde nu exista nici o lege statuară, în Asia, unde acest lucru devenise de-acum obicei. Cu toate acestea, deși codul mozaic făcea, în acest sens, parte dintr-o tradiție a Orientului Apropiat, deosebirile sale față de toate celelalte coduri antice sunt atât de multe și de fundamentale, încât codul ne apare drept ceva cu totul nou. În primul rând, celelalte coduri de legi, deși se pretinde că ar fi inspirate de Dumnezeu, sunt date și formate de regi individuali, cum au fost Hammurabi sau Ișstar; sunt, prin urmare, revocabile, modificabile și esențial profane. Prin contrast, în Biblie însuși Dumnezeu este cel care scrie legile – legislația din cele cinci cărți ale Bibliei îi aparține în întregime –, și nici un rege israelit nu a avut niciodată voie, nici nu a încercat niciodată, să formuleze un cod de legi. Moise (iar mult mai târziu Iezechiel, cel care a transmis reformele aduse codului) a fost un profet, nu un rege, și un mediu divin, nu un legiuitor suveran. Motiv pentru care în codul lui nu există nici o distincție între religios și profan – sunt unul și același lucru – sau între legile civilă, penală și morală.[88]

Această indivizibilitate a avut consecințe practice importante. În teoria juridică mozaică, orice încălcare a legii este un păcat în fața lui Dumnezeu. Orice delict este un păcat, și invers, păcatele sunt delicte. Delictele sunt fărădelegi absolute, care depășesc puterea omului de a le ierta ori anula fără ajutor din afară. Nu e de ajuns să compensezi un muritor pentru dauna suferită. Dumnezeu pretinde și ispășire, ceea ce poate să implice o pedeapsă drastică. Majoritatea codurilor de legi din Orientul Apropiat au în vedere proprietatea, oamenii înșiși fiind forme de proprietate a căror valoare poate fi evaluată. Codul mozaic îl are în vedere pe Dumnezeu. De exemplu, în alte coduri, un soț își poate ierta soția adulteră și-l poate ierta și pe amantul acesteia. Codul mozaic insistă asupra faptului că amândoi trebuie uciși.[89] Sau alt exemplu: dacă celelalte coduri includ dreptul regal de a ierta chiar și crimele capitale, Biblia nu oferă această posibilitate. În cazurile de crimă capitală, este repudiată „legea bogatului": oricât de bogat ar fi un ucigaș, nu poate scăpa de execuție plătind bani, chiar dacă victima lui este un biet servitor sau sclav, și mai sunt și alte multe fărădelegi în care mânia lui Dumnezeu este

atât de mare, încât compensația financiară nu este de-ajuns pentru a potoli furia divină. Dar când intenția nu este aceea de a răni, sau a omorî, sau a păcătui grav, iar vătămarea este urmarea nedorită a unui comportament negativ, Dumnezeu este mai puțin supărat, caz în care se aplică legile compensației. Făptașul „va plăti după cum hotărăsc judecătorii". Conform codului mozaic, această situație se aplică în cazul în care un bărbat lovește o femeie, din care pricină ea avortează, sau când un accident din culpă provoacă decesul, iar în toate celelalte cazuri mai puțin grave, „ochi pentru ochi, dinte pentru dinte, mână pentru mână, picior pentru picior"[90], un pasaj înțeles cu totul eronat, el semnificând că, în cazul respectiv, se cere doar compensație strictă pentru vătămarea produsă. Pe de altă parte, când gradul de culpabilitate pentru o vătămare, chiar accidentală, devine caz penal, trebuie aplicată legea capitală. Astfel, o vită care străpunge de moarte un om este pur și simplu confiscată, proprietarul rămânând nepedepsit; dar dacă acesta știe că animalul este periculos și nu a luat măsurile ce se impun, și ca urmare un om moare, proprietarul trebuie să suporte pedeapsa capitală.[91]

Această ultimă prevedere, cunoscută drept „Legea vitei străpungătoare", dovedește cât de mare era importanța pe care o acorda codul mozaic vieții umane. Avem de-a face cu un paradox, ca în orice aplicare etică a pedepsei capitale. În teologia mozaică, omul este făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, prin urmare, viața lui nu este doar prețioasă, ci și sacră. A omorî un om înseamnă a păcătui în fața lui Dumnezeu atât de grav, încât nu poate urma decât pedeapsa supremă, pierderea vieții; banii nu mai sunt de-ajuns în acest caz. Actul oribil al execuției subliniază sanctitatea vieții umane. Astfel, sub legea mozaică, mulți bărbați și multe femei și-au aflat moartea în situații în care codurile profane ale societății înconjurătoare le-ar fi îngăduit să le compenseze pe victime sau familiile acestora.

Dar și opusul e valabil, ca rezultat al aceleiași axiome. Acolo unde alte coduri impuneau pedeapsa cu moartea pentru prejudicii aduse proprietății, cum ar fi jaful în timpul unui incendiu, violarea unui domiciliu, încălcarea gravă a proprietății în timpul nopții sau răpirea soției cuiva, codul mozaic nu consideră prejudiciile aduse proprietății drept delicte capitale. Viața umană este mult prea sacră atunci când se pune problema doar a violării proprietății. De asemenea, legea respinge ispășirea pedepsei în locul altuia: fărădelegile comise de părinți nu trebuie pedepsite prin executarea fiilor și fiicelor sau delictul soțului prin obligarea soției de a se prostitua.[92] Mai mult chiar, nu numai că viața umană este sacră, ci și persoana umană (ca

imagine a lui Dumnezeu) este prețioasă. Acolo unde, spre exemplu, codul asirian din perioada de mijloc a imperiului enumeră o listă cumplită de pedepse corporale, incluzând mutilarea facială, castrarea, tragerea în țeapă și moartea prin biciuire, codul mozaic tratează cu respect trupul omenesc. Cruzimea fizică este redusă la minimum. Chiar și biciuirea era redusă la patruzeci de lovituri și trebuia executată „în fața" judecătorului, „iar nu mai mult, ca nu cumva fratele tău, din pricina multelor lovituri, să fie schilodit înaintea ochilor tăi".[93] În fapt, codul mozaic era mult mai uman decât oricare altul, deoarece, avându-l în centru pe Dumnezeu, în mod automat îl avea și pe om în centrul său.

Miezul codului mozaic era Decalogul, cuvântul Domnului, repetat de Moise (Deuteronomul 5:6–18) și numit „cele zece legi sau porunci" (Deuteronomul 4:13). Presupusa versiune originală a acestor porunci este consemnată în Ieșirea 20:2–14. Textele abundă în probleme nerezolvate și obscure. E de presupus că, în forma lor originală, poruncile erau simple, succinte chiar, abia ulterior au fost dezvoltate. Prima versiune, așa cum a fost ea repetată de către Moise, a fost reformulată în felul în care apare ulterior, împărțindu-se în mod firesc în trei grupe, de la unu la patru, acoperind relațiile dintre Dumnezeu și om, de la șase la zece ocupându-se de relațiile dintre oameni, iar a cincea reprezentând un pod între cele două, privind părinții și copiii. Și astfel avem: „Eu sunt Domnul Dumnezeul tău; Să nu ai alți dumnezei în afară de Mine; Să nu-ți faci chip cioplit; Să nu iei numele Domnului Dumnezeul tău în deșert; Adu-ți aminte de ziua odihnei; Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta; Să nu ucizi; Să nu fii desfrânat; Să nu furi; Să nu mărturisești strâmb; Să nu râvnești."[94] Câteva dintre aceste legi etice sunt comune și altor civilizații din Orientul Apropiat antic: există, bunăoară, un document egiptean cunoscut drept „Afirmări ale nevinovăției", în care un suflet mort, la Judecata de Apoi, înșiră o listă de fărădelegi pe care nu le-a comis.[95] Dar pentru un sumar cuprinzător al comportamentului corect față de Dumnezeu și om, așa cum a fost el oferit, acceptat și gravat în inimile unui întreg popor, nimic nu se compară în Antichitate, nici pe departe, cu cele zece porunci.

Decalogul era fundamentul legământului cu Dumnezeu, făcut mai întâi de Avraam, reînnoit de Iacov și încă o dată reînnoit, cu solemnitate și în mod public, de către Moise și întregul popor. Cercetări moderne arată că legământul mozaic, expus pe scurt în Ieșirea 19–24 și apoi dezvoltat în Deuteronomul, apare sub forma unui tratat antic din Orientul Apropiat, asemănător cu acelea întocmite de hitiți.

Are o introducere istorică, în care se expune scopul, urmat de natura legământului, martorii divini, beneficiile și blestemele, textul și punerea la păstrare a tăblițelor pe care a fost scris.[96] Însă legământul mozaic este unic prin aceea că nu este un tratat între state, ci o alianță între Dumnezeu și popor. Ca urmare, prin intermediul lor, societatea israelită și-a împletit interesele cu acelea ale lui Dumnezeu, acceptându-L, în schimbul protecției și al prosperității, drept cârmuitor ale cărui dorințe guvernau fiece aspect al vieții lor. Prin urmare, Decalogul este pur și simplu inima unui sistem elaborat de legi divine expuse în Ieșirea, Deuteronomul și Numerii. În epoca târzie a Antichității, cărturarii iudaici au organizat legile în 613 precepte, constând din 248 de precepte obligatorii și 365 de interdicții.[97]

Acest document juridic mozaic acoperă o varietate imensă de subiecte. În nici un caz nu aparțin toate epocii lui Moise, cu atât mai puțin în forma care a ajuns până la noi. Unele dintre ele se referă la agricultura care se practică într-un anumit loc, datând probabil din perioada de după cucerirea Canaanului. Se presupune că a fost pur și simplu preluată din legea canaanită, fiind în ultimă instanță de origine sumeriană, babiloniană, asiriană și hitită.[98] Dar israeliții deveneau încă de pe atunci un popor cu înclinație spre gândirea legală, capabili de inovații sau de transformări într-atât de profunde ale conceptelor pe care le găseau în jurul lor, încât constituiau o noutate. Vechea teorie conform căreia cea mai mare parte a materialului mozaic provine dintr-o perioadă de după exil poate fi anulată. Cartea tehnică a Leviticului, foarte ritualistă, oferind baza legală pentru organizarea vieții religioase și civice în cadrul comunității israelite, se potrivește extrem de bine cu ceea ce se știe despre istoria politică a israeliților în secolele al XIII-lea și al XII-lea î.Cr. Același lucru se poate spune despre Deuteronomul, care este o prezentare populară, pentru un auditoriu general, a scrierilor preoțești din Leviticul. Textul se preocupă de probleme cum ar fi alimentația, medicina, știința în formă rudimentară și practica profesională, precum și de legislație. În mare parte, textul este extrem de original, dar, în totalitatea sa, el se aseamănă cu materialele ne-biblice, acoperind tematici similare, compuse în Orientul Apropiat, în epoca târzie a bronzului, sau care circulau deja de mai multe secole.

Dar, deși israeliții din vremea lui Moise reprezentau o populație tipică pentru epoca lor, se întrezăreau de-atunci anumite caracteristici marcante. Legile mozaice erau foarte stricte în ceea ce privește problemele sexuale. De pildă, legile ugaritice, așa cum apar pe tăblițele din

Ras Șamra, îngăduiau, în anumite condiții, desfrâul, adulterul, depravarea și incestul.[99] Hitiții permiteau anumite forme de depravare (dar nu și incestul). Egiptenii priveau consangvinitatea drept relativ neimportantă. Dimpotrivă, israeliții interziceau orice formă de relație sexuală neobișnuită și aveau o întreagă listă de grade interzise de căsătorie, inclusiv rudenia prin alianță și consangvinitatea.[100]

Pe cât se pare, israeliții au împrumutat câteva dintre legile lor alimentare de la egipteni, dar diferențele erau multiple. Ca și egiptenilor, israeliților le erau interzise vietățile mării care nu aveau aripioare sau solzi. Totuși, egiptenii pioși nu aveau defel voie să mănânce pește. Pe de altă parte, puteau să mănânce – și o făceau – multe soiuri de păsări de apă, care le erau interzise israeliților. Dar, ca și egiptenii, israeliții puteau mânca porumbei, guguștiuci, gâște și alte păsări domestice, prepelițe și potârnichi. Majoritatea regulilor mozaice păreau mai curând să aibă o bază științifică elementară decât să fie superstiție pură. Animalele de pradă și carnivore erau considerate riscante, prin urmare interzise; animalele „curate" erau, în general, exclusiv vegetariene, copitate și rumegătoare – muflonul, antilopa, căpriorul, capra sălbatică, cerbul lopătar și gazela. Carnea de porc era interzisă din pricină că era primejdioasă dacă nu era gătită suficient de bine, fiind purtătoare de organisme parazite. Israeliții nu se atingeau nici de animale sau păsări de pradă, printre care vulturul. Cămila era considerată necurată din pricină că era prea prețioasă. Mai greu este de înțeles de ce respingeau iepurii de câmp și cei de casă.

Legile israelite în privința igienei urmau de obicei practicile egiptene. Există multe sfaturi medicale în materialul mozaic, dintre care multe provin din Egipt, care avea o lungă tradiție medicală, încă de pe vremea lui Imhotep, în jurul anului 2650 î.Cr. Patru dintre cele mai importante papirusuri medicale egiptene, chiar și în formă de copii, așa cum ne-au parvenit nouă, datau dinainte de epoca mozaică sau erau cel mult contemporane cu ea. Empirismul medical era adesea legiferat prin vechi coduri legale din mileniul al II-lea î.Cr. – legea lui Hammurabi, de exemplu, scrisă cu aproape 500 de ani înainte de vremea lui Moise. Este în schimb unic faimosul fragment din Biblie care se ocupă de lepră, consemnând diagnosticul și îndatoririle terapeutice ale unei anumite categorii de preoți.

La fel de unic – și cu o istorie lungă deja în epoca mozaică – este accentul pe care-l pun israeliții pe circumcizie. Această practică nu era cunoscută printre canaaniți sau filisteni, sau asirieni și babilonieni. O foloseau însă edomiții, moabiții și amoniții, la fel și egiptenii.

Dar nici una dintre aceste comunități nu dădea o importanță transcendentală obiceiului, și impresia este că, în mileniul al II-lea î.Cr., aproape că fusese dat uitării. Faptul în sine atestă vechimea obiceiului israelit, menționat pentru prima oară ca fiind practicat de Avraam ca parte a legământului său inițial. Marele savant francez Roland de Vaux credea că, la început, israeliții au practicat circumcizia drept rit de inițiere înainte de căsătorie.[101] Aceasta îi era, de fapt, și funcția în cadrul comunităților străvechi la care este întâlnită circumcizia, fiind executată în jurul vârstei de treisprezece ani. Fiul lui Moise însă a fost circumcis imediat după naștere, de către mama sa, Sefora (Ieșirea 4:24–26), iar îndepărtarea ceremonială a prepuțului în a opta zi după naștere a fost apoi consfințită prin legislația mozaică (Leviticul 12:3). Astfel, israeliții au despărțit ritualul de legătura sa cu pubertatea masculină și, în concordanță cu tendința lor, deja pronunțată, de a istoriciza obiceiurile, au făcut din el un simbol indelebil al unui legământ istoric și al apartenenței la un popor ales.[102] Au păstrat tradiția, moștenită de la Avraam, de a folosi în acest scop cuțite de cremene.[103] Legea circumciziei a fost menținută mult timp după ce toate celelalte comunități străvechi au abandonat practica, drept semn nepieritor al unității dintre oameni și credințele lor. Nu era doar un mod de a-i deosebi pe evrei de alte seminții, cum spunea Tacit batjocoritor. Desigur că a avut și acest efect, devenind astfel un element care s-a adăugat sentimentului antisemit tot mai accentuat.[104]

Sabatul era o altă instituție însemnată și străveche ce-i deosebea pe israeliți de alte popoare, constituind și el o sămânță a lipsei de popularitate de mai târziu. Din cât se pare, ideea a izvorât din astronomia babiloniană, dar rostul ei în Ieșirea și Deuteronomul este explicat ca o comemorare ba a odihnei lui Dumnezeu după facerea lumii, ba a eliberării lui Israel din sclavia egipteană, ba ca o necesitate umanitară de a da salahorilor, în special sclavilor și animalelor de povară, un timp de răgaz. Ziua de odihnă este una dintre cele mai importante contribuții ale evreilor la confortul și bucuria speciei umane. Era o zi sfântă și în același timp și o zi de odihnă, fiind tot mai mult asociată în mințile oamenilor convingerii de a fi poporul ales de către Dumnezeu, astfel că, în cele din urmă, Iezechiel îl arată pe Dumnezeu prezentând Sabatul ca o modalitate anume gândită de a-i diferența pe evrei de alte seminții: „De asemenea le-am dat și zilele Mele de odihnă, ca să fie semn între Mine și ei, ca să cunoască ei că Eu sunt Domnul Sfințitorul lor."[105] Prin urmare, și acesta a devenit un element în convingerea altor popoare că evreii se țineau deoparte de restul umanității.

Israeliții începeau de pe acum să devină un popor foarte distinct și, din punct de vedere spiritual, erau, în anumite aspecte critice, înaintea epocii lor. În același timp însă, erau încă primitivi în raport cu standardele societăților avansate din 1250 î.Cr. Chiar și în spiritualitatea lor păstrau multe elemente retrograde și au continuat să o facă timp de multe secole. Într-adevăr, fiind un popor pentru care istoria și dreptul aveau o importanță centrală, înclinau să formalizeze totul și să respecte vechi superstiții. De exemplu, existau multe tabuuri privind relațiile sexuale, sângele și bătăliile.[106] Credința în magie era omniprezentă și instituționalizată. Moise nu numai că stătea de vorbă cu Dumnezeu față în față și asista la miracole uluitoare, dar făcea el însuși vrăji. Toiege și sfori care se preschimbau în șerpi, vrăjitoria cea mai banală și mai comună în Orientul Apropiat, erau parte integrantă din religia israelită, fiind sanctificate încă de pe vremea lui Moise și Aaron. Oamenii se așteptau ca primii profeți, cel puțin, să facă vrăji, și adeseori aceștia aveau întreaga recuzită a unui adevărat magician. Citim despre mantii vrăjite, precum cea purtată de Ilie, moștenită apoi de Elisei. Sedechia și-a confecționat o pereche de coarne magice de fier.[107] Samson ilustra credința că părul era un locaș al puterii, ceea ce se reflecta în tonsura rituală.[108] Profeții știau să provoace stări extatice și nu e exclus să fi folosit tămâie și narcotice ca să producă efecte impresionante.[109] Într-o singură carte a Bibliei, năzdrăvăniile consemnate includ o scamatorie cu magnet, una cu apă, inducerea unei boli, vindecarea ei, un antidot împotriva otrăvirii, o resuscitare, provocarea unui trăsnet, mărirea dimensiunilor unui vas cu ulei și hrănirea unei mari mulțimi.[110]

Cu toate acestea, israeliții au fost primul popor care a aplicat în mod sistematic gândirea rațională la problemele religioase. Începând cu perioada lui Moise și pe parcursul întregii lor istorii, raționalismul a constituit un element central în credința iudaică. Într-un sens, este *chiar* elementul central, căci monoteismul în sine este o aplicare a unui sistem rațional. Dacă există putere supranaturală nepământeană, cum se face că ea poate iradia, ca să zicem așa, din păduri și izvoare, râuri și stânci? Dacă mișcările soarelui și ale lunii și ale stelelor pot fi prezise și măsurate, prin urmare se supun legilor obișnuite, cum pot fi ele atunci sursa autorității nenaturale, căci și ele sunt în mod limpede părți ale naturii? Atunci de unde vine puterea? Așa cum omul deprinde felul de a domina natura, animalele și tot ce e neînsuflețit, nu trebuie oare ca și puterea divină, *a fortiori*, să fie vie și corporală? Și, dacă Dumnezeu trăiește, cum poate fi puterea lui împărțită în mod arbitrar și inegal într-un panteon de divinități?

Ideea de Dumnezeu limitat este o contradicție. În momentul în care procesul rațiunii este aplicat divinității, ideea de Dumnezeu unic, omnipotent și corporal, care, fiind infinit superior în putere omului, și ca urmare și în virtute, este permanent condus în acțiunile sale de principii etice sistematice, se impune în mod firesc. Privind retrospectiv lucrurile din perspectiva secolului XX, vedem iudaismul ca fiind cea mai conservatoare dintre religii. Dar la originile sale a fost cea mai revoluționară. Monoteismul etic a început procesul prin care a fost distrusă imaginea despre lume a Antichității.

Acceptând conceptul de Dumnezeu unic, omnipotent, israeliții au dedus în mod corect că el nu putea fi parte din lume – așa cum erau zeii păgâni –, cu atât mai puțin întregul ei; nu era una dintre forțele care sprijineau universul, nici toate forțele la un loc. Dimensiunile sale erau infinit mai mari: întregul univers era creația lui, nici mai mult, nici mai puțin. Prin urmare, israeliții îi atribuiau lui Dumnezeu o putere și o distanță mult mai mari decât o făcea orice altă religie. Dumnezeu este cauza tuturor lucrurilor, de la cutremure la dezastrele politice și militare. Nu există altă sursă de putere, demonii fiind stârniți tot de Dumnezeu; divinitatea este indivizibilă, unică, singulară. Și, din moment ce Dumnezeu nu este doar mai mare decât lumea, ci infinit mai mare, ideea de a-l reprezenta este absurdă.[111] Este logic, prin urmare, că încercarea de a-i face un chip este insultătoare. Interdicția pusă de israeliți reprezentărilor imagistice, deși nu este cel mai vechi aspect al religiei lor, datează de mult și a apărut curând după încetățenirea cultului monoteismului. A devenit simbolul cumplit al fundamentaliștilor puritani ai religiei, aspectul pe care l-au considerat drept cel mai dificil de a fi impus națiunii ca întreg, cea mai evidentă, mai vizibilă deosebire între religia israelită și toate celelalte, dogma cea mai antipatizată de restul lumii, deoarece însemna că israeliții riguroși, iar mai târziu evreii, nu-și puteau cinsti dumnezeii. Era strâns legat nu numai de exclusivismul israelit, ci și de agresiune, căci li se spunea nu numai să renege imaginile, ci să le și distrugă:

> Jertfelnicele lor să le stricați, stâlpii lor să-i sfărâmați; să tăiați dumbrăvile lor cele sfințite și dumnezeii lor cei ciopliți și să-i ardeți în foc; căci tu nu trebuie să te închini la alt Dumnezeu, fără numai Domnului Dumnezeu, pentru că numele Lui este „Zelosul"; Dumnezeu este zelos. Nu cumva să intri în legătură cu locuitorii țării aceleia, pentru că ei, urmând după dumnezeii lor și aducând jertfe dumnezeilor lor, te vor pofti și pe tine să guști din jertfa lor. Și vei lua fetele lor soții pentru fiii tăi și fetele tale le vei mărita după feciorii lor; și vor merge fetele tale după dumnezeii lor și fiii tăi vor merge după dumnezeii lor.

Acest pasaj din Ieșirea reflectă o spaimă și un fanatism neobișnuite.[112]

Mai mult chiar, israeliții presupuneau în mod eronat – dacă într-adevăr o făceau – că folosirea imaginilor era o formă de infantilism religios. Majoritatea religiilor antice din Orientul Apropiat nu priveau idolii de lemn sau de piatră sau bronz drept dumnezei în sine. Imaginea era doar un mijloc practic prin care închinătorul simplu, de rând, poate să vizualizeze divinitatea și să ajungă la o comuniune spirituală cu ea. Aceasta a fost justificarea dintotdeauna a romano-catolicilor pentru folosirea imaginilor, nu numai ale lui Dumnezeu, ci și ale sfinților. Abandonând păgânismul, israeliții aveau tot dreptul să insiste asupra unei intelectualizări mai mari a divinității, o deplasare spre abstract. Făcea parte din revoluția lor religioasă. Dar intelectualizarea e dificilă, încât israeliții înșiși nu disprețuiau ajutoarele vizuale, chiar dacă era vorba de imagini verbale. Biblia abundă în reprezentări antropomorfice ale divinității.

Mai există încă o contradicție. Cum poate fi omul făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, dacă acest chip al lui Dumnezeu este de neînchipuit, prin urmare neîngăduit? Cu toate acestea, noțiunea de om făcut după chipul divin este un element la fel de central al religiei ca și interdicția impusă idolilor. Într-un fel, este fundamentul moralității sale, fiind un principiu extrem de cuprinzător.[113] Deoarece omul este făcut după chipul lui Dumnezeu, el aparține lui Dumnezeu; conceptul îl ajută pe om să înțelegă că nu are drept de proprietate real și permanent nici măcar asupra lui însuși, cu atât mai puțin asupra a orice primește din marea mărinimie a lui Dumnezeu. Trupul lui este doar luat în arendă; răspunde în fața lui Dumnezeu pentru ceea ce face cu el. Dar principiul mai înseamnă și că trupul – omul – trebuie tratat cu respect și chiar demnitate. Omul are drepturi inalienabile. Într-adevăr, codul mozaic este un cod nu numai de obligații și interdicții, ci și de drepturi, în formă embrionară.

Și e chiar mai mult decât atât: e o declarație primitivă de egalitate. Nu numai că omul – considerat drept categorie – este făcut după chipul lui Dumnezeu, ci toți oamenii, ca indivizi, sunt făcuți după chipul lui Dumnezeu. În acest sens, toți sunt egali. Această egalitate nu e noțională; este reală într-un sens foarte important. Toți israeliții sunt egali în fața lui Dumnezeu, prin urmare egali în fața legii lui. Dreptatea este pentru toți, indiferent de alte inegalități care pot să existe. Tot felul de privilegii sunt implicite și explicite în codul mozaic, dar, în ceea ce privește lucrurile esențiale, codul nu distinge între diferitele tipuri de credincioși. Toți au acceptat în egală măsură legământul; a fost o decizie populară, chiar democratică.

Prin urmare, israeliții creau un nou tip de societate. Ulterior, Iosephus avea să folosească termenul de „teocrație", adică „ceea ce pune toată suveranitatea în mâinile lui Dumnezeu", cum a definit-o el.[114] Înțelepții aveau să o numească „a lua asupră-și jugul împărăției Cerurilor"[115]. Or fi avut israeliții tot felul de judecători, dar autoritatea lor era indirectă, de vreme ce Dumnezeu făcea legea și intervenea permanent, pentru a se asigura că era urmată întocmai. Faptul că Dumnezeu conducea însemna că, în practică, legea lui era cea care conducea. Și de vreme ce toți erau în egală măsură supuși legii, avem de-a face cu primul sistem care a întruchipat dublul merit al statului de drept și al egalității în fața legii. Filon l-a numit „democrație", descriind-o pe aceasta drept „structura cea mai bună și mai supusă legilor". Dar prin democrație el nu înțelegea că întreaga populație se afla la conducere, ci o definea ca pe o formă de guvernare care „respectă egalitatea, fiind cârmuită de lege și dreptate"[116]. Mai corect ar fi trebuit să denumească sistemul evreiesc drept „teocrație democratică", întrucât asta și era în esență.[117]

În epoca lui Moise, prin urmare, israeliții își accentuau tot mai mult, confirmând-o, o tendință pe care am observat-o deja ca fiind distructivă pentru ordinea existentă. Erau o seminție de sclavi care s-au ridicat împotriva stăpânului lor egiptean, cea mai veche și mai autarhică monarhie din lume. Au fugit în deșert și și-au primit legile într-o adunare populară de masă, nu într-un oraș străvechi, ci pe versantul golaș al muntelui, de la o căpetenie barbară care nici măcar nu-și spunea rege. Nu știm unde se găsea Muntele Sinai al lui Moise. Poate că era un vulcan încă activ. Actuala Mânăstire Sinai a fost întotdeauna un locaș creștin; se știe cu certitudine că datează din secolul al IV-lea d.Cr., dar nu e exclus să fie cu aproximativ 200 de ani mai veche. Chiar și așa, tot o despart 1450 de ani de momentul în care a coborât Moise de pe munte. E posibil ca, după ce israeliții s-au stabilit în Canaan, Sinaiul mozaic să fi rămas un loc de pelerinaj timp de generații întregi. Tradiția însă s-a pierdut cu timpul, locul a fost dat uitării și e puțin probabil ca primii creștini să se fi dus exact acolo, și nu în altă parte. Totuși, acel loc dramatic, cu frumusețea lui sălbatică și cumplită, are o dimensiune poetică. Este cadrul cel mai potrivit pentru actul formator al unui popor revoluționar care nu recunoștea orașele, puterea și bogăția vremii și care putea să-și dea seama că există o ordine morală superioară ordinii lumii. Ulterior, într-un fragment dramatic, Deutero-Isaia avea să exprime exaltarea iudaică a neputinței în persoana Slujitorului Suferind al Domnului, care în cele din urmă iese victorios; încă și

mai târziu, un sectant evreu, Sfântul Pavel, avea să întrebe: „Au n-a dovedit Dumnezeu nebună înțelepciunea lumii acesteia?" și cita scripturile: „Căci scris este: «Pierde-voi înțelepciunea înțelepților și știința celor învățați voi nimici-o.»"[118] Dar izvoarele acestei tradiții au izbucnit în Sinai.[119]

Cu lunga lor experiență de străini și pribegi, pentru israeliți exodul lor din Egipt și rătăcirile în deșert și în regiunea muntoasă a Sinaiului nu reprezentau o noutate. Însă acest episod, care a durat probabil o jumătate de secol, tindea să le confirme singularitatea, antinomismul, caracterul aparte. După cum a observat istoricul evreu Salo Baron, este ciudat că Dumnezeul căruia i se închinau ei, în ciuda manifestării lui divine de pe Muntele Sinai, a rămas portabil, ca în vremea lui Avraam: locuia pe arcă, un fel de cușcă mai mare și mai sofisticată, sau era prezent în tabernacul din cort, sau funcționa prin tragerea la sorți, Urim și Tumim.*[120] Această esență mutabilă a fost prezentă chiar și în epoca Templului, iar ideea că Dumnezeu nu avea un loc al lui stabil a fost reluată cu ușurință după căderea Templului și a rămas de atunci precumpănitoare în iudaism. Se potrivește mult mai firesc cu noțiunea iudaică de Dumnezeu universal, omniprezent, dar invizibil. În plus, reflectă o extraordinară adaptabilitate a poporului, o mare capacitate de a-și fixa rădăcini cu repeziciune, de a și le smulge și de a le împlânta în altă parte, o tenacitate admirabilă în a-și urmări scopul, indiferent de cadru. După cum se exprimă Baron, „mai curând puterea religioasă și etnică de perseverență decât puterea politică de expansiune și cucerire a devenit piatra de temelie a credinței și practicii evreiești"[121].

Cu toate acestea, trebuie să subliniem din nou că israeliții, deși mânați de o stare de continuă agitație, nu erau nomazi de deșert, nici prin origine și nici prin înclinație. Nici chiar rătăcirile lor prin Sinai nu erau cu adevărat nomade. Grupajul de povestiri despre exod, acoperind aproximativ treizeci și șapte de ani, se concentrează asupra cuceririi regiunii Cadesh (Kadesh), bogată, cu apă multă, pe care au luat-o de la amaleciți. S-au făcut încercări de identificare și a altor locuri menționate în Ieșirea. Dar a închipui pe hartă rătăcirile lor, chiar dacă s-au făcut asemenea tentative, nu are ca rezultat decât presupuneri.[122] Există o teorie interesantă, anume că tribul leviților, căruia însuși Moise îi aparținea și care curând avea să pre-

* Urim și Tumim – elemente ale pectoralului (hosenului) purtat de marele preot al poporului lui Israel folosite ca instrumente de divinație. Vezi Ieșirea 28:30, Leviticul 8:8, Numerii 27:21, Deuteronomul 33:8 etc. (*n.ed.*).

tindă dreptul exclusiv la sacerdoție, a fost primul care s-a stabilit în Cadesh, unde a întemeiat o nouă religie. Celelalte triburi se aflau de-acum în Canaan. Ultimul trib care și-a croit drum pe Pământul Făgăduinței a fost tribul lui Iosif, din Egipt, și leviții din Cadesh, care au fost reformați de Moise drept instrument pentru venerarea fervent a lui Iahve. Sub acest impuls dinamic s-a născut societatea israeliților, având religia drept catalizator.[123] Plauzibil, dar imposibil de demonstrat.

Odată cu intrarea în Canaan și cucerirea lui, începe totuși să se clarifice structura evenimentelor istorice, pe măsură ce tot mai multe dovezi arheologice confirmă sau lămuresc documentele biblice. Cartea lui Iosua, numită astfel după prima mare căpetenie militară a israeliților, poate fi acum privită ca o relatare esențial istorică, deși cu rezerve importante. Iosua, fiul lui Navi, din tribul lui Efraim, îl slujea pe Moise drept șef al pazei, fiind paza lui de corp în Sinai și comandând corpul de gardă al cortului. Și-a câștigat reputația militară în timpul rătăcirilor, într-o confruntare disperată la Rafidim, cu o trupă condusă de șeicul Amalec. Moise i-a ordonat lui Iosua să iasă să se lupte cu amaleciții, în vreme ce el însuși stătea „în vârful muntelui și toiagul lui Dumnezeu va fi în mâna mea". Aaron și Or sprijineau brațele ridicate ale bătrânului profet pentru a-i încuraja pe războinici: „Și au stat mâinile lui ridicate până la asfințitul soarelui. Și a zdrobit Iosua pe Amalec și tot poporul lui cu ascuțișul sabiei."[124] Chiar înainte de moartea sa, Moise i-a transferat lui Iosua conducerea, „punându-l mai mare peste obște", în cadrul unei adunări publice solemne. Prin aceasta el a devenit profet și general în același timp: „Iar Iosua, fiul lui Navi, s-a umplut de duhul înțelepciunii, pentru că își pusese Moise mâinile asupra lui."[125]

Astfel a început Iosua cucerirea Canaanului și într-o mare măsură a încheiat-o. Poate că nu a avut sub comanda sa pe toți israeliții, cel puțin la început. Și nici nu a comandat o invazie pe scară largă. În cea mai mare parte, stabilirea lor acolo a fost un lung proces de infiltrare sau de alipire a unor triburi afiliate care, după cum am văzut, stăpâneau deja câteva orașe, de exemplu Sichem. Au avut însă loc numeroase ambuscade locale și câteva asedii spectaculoase. Canaaniții formau o civilizație superioară material celei israelite și cu siguranță aveau arme mult mai bune și orașe puternice, construite din piatră. Cucerirea israelită e dominată de un sentiment de disperare, ceea ce explică de ce erau atât de nemiloși de câte ori reușeau să înfrângă rezistența unui oraș.

După traversarea Iordanului, primul oraș care a căzut a fost Ierihonul, unul dintre cele mai vechi din lume. Săpăturile întreprinse

de Kathleen Kenyon și datările cu carbon indică faptul că orașul este din mileniul al VII-lea î.Cr. În epoca timpurie și în cea mijlocie a bronzului, avea ziduri uriașe și forța apărării sale a inspirat unul dintre cele mai impresionante pasaje din Biblie. Iosua, profetul-general, a ordonat preoților să poarte Chivotul în jurul orașului timp de șase zile la rând, în sunetul trâmbițașilor care suflau în coarnele de berbec; în cea de-a șaptea zi, „când au sunat preoții din trâmbițe", el a ordonat tuturor oamenilor: „Strigați că v-a dat Domnul cetatea!" Și „a strigat tot poporul împreună cu glas tare și puternic și s-au prăbușit toate zidurile împrejurul cetății"[126]. Din pricina eroziunii, cercetările lui Kenyon n-au lămurit felul în care au fost distruse zidurile; după părerea ei, se prea poate să fi fost vorba de un cutremur pe care israeliții l-au atribuit unei intervenții divine. Relatarea biblică spune: „Și au dat junghierii tot ce era în cetate: bărbați și femei și tineri și bătrâni și boi și oi și asini, toți au trecut prin ascuțișul sabiei." Kathleen Kenyon a stabilit că orașul a ars până în temelii la acea dată și, în plus, nu a fost repopulat multă vreme după aceea, ceea ce se potrivește cu hotărârea lui Iosua ca nimeni să nu reconstruiască orașul și cu amenințarea lui: „Blestemat să fie înaintea Domnului tot cel ce se va scula și va zidi cetatea aceasta a Ierihonului."[127]

Iosua nu trecea prin foc și sabie un oraș dacă putea să evite acest lucru. Prefera să negocieze predarea, sau chiar o alianță sau o înțelegere pașnică. Așa s-a întâmplat, de exemplu, în cazul orașului Ghibeon. Numai că Iosua a descoperit că locuitorii nu au respectat învoiala, astfel că, deși i-a salvat de răzbunarea israeliților, „i-a pus [Iosua] tăietori de lemne și cărători de apă pentru obște"[128]. Biblia spune că Ghibeonul era „cetate mare", „ca una ce era dintre cetățile domnești". Localizarea sa exactă a fost stabilită după cel de-al Doilea Război Mondial de către arheologul american James Pritchard. În Biblie se găsesc nu mai puțin de patruzeci și cinci de referiri la Ghibeon, dintre care foarte multe au fost confirmate de Pritchard. Era centrul unei regiuni producătoare de vinuri fine, încât orașul avea pivnițe subterane în care vinul era păstrat în butoaie de nouă galoane fiecare. Pe mânerele a 25 de asemenea butoaie, Pritchard a găsit literele *gb'n* – Ghibeon.[129] Pierderea orașului a fost considerată un fapt atât de important, încât cinci regi amorei au încercat să-l recucerească. Iosua a venit tocmai din Ghilgal, „și împreună cu dânsul tot poporul bun de război și toți bărbații viteji" – acum avea o mică armată regulată –, și i-a învins pe amorei într-o bătălie cumplită, purtată în timpul unei grindine mari: „cei ce au murit de grindină au fost mai mulți decât cei uciși de fiii lui Israel cu sabia în

luptă". A urmat o scenă dramatică, conform documentelor Bibliei. Iosua avea nevoie de lumina zilei pentru a desăvârși nimicirea armatei amoreilor, prin urmare s-a rugat lui Dumnezeu să limpezească vremea: „«Stai, soare, deasupra Ghibeonului, și tu, lună, oprește-te deasupra văii Aialon!» Și s-a oprit soarele și luna a stat până ce Dumnezeu a făcut izbândă asupra vrăjmașilor lor."[130]

A urmat o victorie încă și mai importantă a lui Iosua, asupra lui Iabin, regele Hatzorului, care încercase să realizeze o coaliție în nordul Canaanului pentru a-i ține departe pe invadatorii israeliți. A strâns o armată uriașă, „ca nisipul de la marginea mării", dar Dumnezeu „le-a ars carele cu foc". Apoi Iosua, „întorcându-se, a luat Hatzorul și pe regele lui l-a omorât cu sabia... Și a ucis toată suflarea din acesta cu sabia, dând toate pieirii; și n-a rămas nici un suflet, iar Hatzorul l-a ars cu foc"[131]. Între 1955 și 1959, generalul-arheolog israelian Yigael Yadin a întreprins săpături arheologice minuțioase în regiunea Hatzor, scoțând la iveală un oraș întins și minunat, cu o secțiune mai joasă, de 200 de acri, și o citadelă de 24 de acri, loc de găzduire pentru o cifră estimativă de 50.000 de oameni. Existau porți puternice și ziduri masive. Și aici, urmele de incendiu și distrugere datând din secolul al XIII-lea î.Cr., vreme la care a avut loc cucerirea israelită, coincid cu mărturiile biblice. Printre dărâmături, Yadin a găsit o stelă de templu mutilată, aparținând zeului lunii Baal Hamman, mâinile lui ridicate simbolizând-o pe soția sa, Tanit; prin urmare, oamenii lui Iosua au împlinit porunca de „a le sfărâma altarele"[132].

În ciuda victoriilor spectaculoase ale lui Iosua, cucerirea Canaanului n-a fost câtuși de puțin desăvârșită la vremea la care a murit el. Consolidarea așezărilor israelite, cucerirea orașelor rămase și, în cele din urmă, ocuparea coastei a luat mai mult de două secole, 1200–1000 î.Cr., și n-au fost realizate complet decât după întemeierea regatului unificat al Israelului, la sfârșitul mileniului. Diferitele triburi israelite acționau independent unele de altele, angajându-se uneori în tot felul de lupte. Aveau o mulțime de dușmani: enclave canaanite, triburi năvălitoare de beduini, noua amenințare a filistenilor care exercitau presiuni dinspre coastă. De asemenea, trebuiau să preia o serie de activități de la canaaniții pe care-i înfrânseseră – să reconstruiască orașele, să lucreze pământul. În Cartea lui Iosua, Dumnezeu le spune: „Și v-am dat țara cu care nu v-ați ostenit și cetățile pe care nu le-ați zidit și trăiți în ele; din viile și din grădinile de măslini pe care nu le-ați sădit, iată, mâncați roade."[133] O confirmă săpăturile arheologice, care arată că israeliții erau surprinzător de

inferiori predecesorilor lor canaaniți în ceea ce privește tehnologia civilă, în special construcțiile și olăritul.[134] Fiii lui Israel aveau multe de învățat.

În plus, deși mică, Palestina este o țară de o mare varietate, împărțită în patruzeci de unități geografice și climaterice diferite.[135] Tocmai acest fapt îi conferă țării extraordinara sa fascinație și frumusețe. Dar a avut în același timp tendința de a perpetua diviziunile tribale și de a împiedica unitatea. Tradiția israelită, deja bine consolidată, de egalitate, de discuții în cadrul comunității, dezbateri și argumentări aprinse, făcea ca triburile să fie ostile ideii de stat centralizat, care ar fi impus plata unor impozite grele pentru armata permanentă de soldați profesioniști. Preferau armatele tribale care îndeplineau serviciul militar fără plată. Cartea Judecătorilor, care acoperă primele două secole ale stabilirii în regiune, dă impresia că israeliții aveau parte de mult mai multă cârmuire decât erau ei pregătiți să tolereze. „Judecătorii" nu erau conducători naționali, care să se succeadă la putere. În mod normal, conducea fiecare câte un trib și e posibil ca unii să fi fost contemporani între ei. Prin urmare, fiecare coaliție militară trebuia negociată pe o bază *ad-hoc*, după cum o sintetizează Barac, căpetenia „din Chedeșul Neftalimului", Deborei – proroc̦ița: „De mergi tu cu mine, mă voi duce; iar de nu mergi cu mine, eu nu mă voi duce."[136] Cartea Judecătorilor – un document istoric, fără îndoială, plin de informații fascinante despre Canaan în epoca târzie a bronzului – este cu toate acestea pigmentată cu elemente și fantezii mitice, prezentate într-o formă confuză, încât ordonarea cronologică a istoriei acelei perioade este dificil de realizat.

Faptul în sine nu contează prea mult, deoarece Cartea Judecătorilor transmite lucruri mult mai importante. În primul rând, clarifică natura esențialmente democratică și meritocratică a societății israelite. Este o carte plină de eroi charismatici, dintre care mulți sunt de condiție joasă prin naștere, dar urcă treptele ierarhice prin propriile lor capacități și energii, care la rândul lor sunt scoase la iveală prin favoarea divină și prin numirea în funcție. Astfel, când Eglon, regele Moabului, șeicul din oaza care „stăpânea cetatea palmierilor", i-a asuprit pe câțiva din neamul lui Veniamin, „Domnul le-a ridicat [ca] izbăvitor" pe Aod, „care era stângaci", un dezavantaj foarte serios în acele vremuri, în special pentru un om sărac. Aod era mult prea modest ca obârșie ca să poarte armă. Astfel că „și-a făcut sabie cu două ascuțișuri, lungă de un cot", a ascuns-o „sub mantaua sa" și i-a convins pe israeliți să pună mână de la mână ca să strângă daruri cu care să câștige intrarea la șeic. Eglon era „un om foarte

gras", care ședea „într-un foișor răcoros pe care îl avea acolo, la o parte". Aod și-a scos arma făcută de el însuși, a împlântat lama în pântecul șeicului, „și grăsimea a acoperit ascuțișul sabiei, așa încât el n-a mai putut-o scoate din rană, și murdăria a ieșit afară". Acest asasinat politic, dus la îndeplinire cu mare cutezanță și pricepere, l-a ridicat pe Aod la rangul de comandant local, ca apoi să subjuge de tot Moabul: „și s-a liniștit țara lui optzeci de ani"[137].

Nu numai bărbații săraci și stângaci, dar și femeile făceau acte de eroism, ajungând căpetenii. Debora, o altă figură demnă de reținut din oaza-țară, era o mistică pioasă, aprigă din fire, care profetiza și cânta. Locuia „sub palmier" și populația locală „venea acolo la ea [...] să se judece". Această femeie extraordinară, căsătorită cu un oarecare Lapidot (despre care nu aflăm nimic), a organizat o coaliție armată împotriva lui Iabin, unul dintre regii de frunte ai Canaanului, nimicindu-i armata. Ca și când asta n-ar fi fost de-ajuns, generalul canaanit Sisera, după ce a fost înfrânt, s-a refugiat în cortul Iaelei, o femeie israelită încă și mai cumplită, „femeia lui Heber Cheneul". Iaela i-a dat un pat, l-a lăsat să adoarmă, apoi a scos un țăruș de la cort și a luat „un ciocan în mâna sa și s-a apropiat de el încetișor și i-a înfipt țărușul în tâmpla lui, așa încât l-a pironit la pământ"[138]. La care Debora, cu vocea ei cântată, caracteristică profeților, a izbucnit într-un imn de victorie, un poem sălbatic și minunat, care proslăvește acest stupefiant și trădător act de violență.

Cel mai umil ca origine era Ieftae, fiul unei prostituate, aruncat afară din casa tatălui său, încă din fragedă tinerețe, de către frații săi mai mari, din pricina îndeletnicirii mamei sale. Neavând încotro, Ieftae s-a dus să trăiască în ținuturile rău famate, unde a alcătuit o bandă: „s-au adunat împrejurul lui Ieftae oameni fără căpătâi și umblau cu dânsul"[139]. Când au atacat amoniții, șeful ăsta de bandă – printr-o răsturnare a ordinii firești, care devenea tipică pentru istoria israelită – a ajuns să fie căutat de membrii proeminenți ai așezării israelite din zonă, cu rugămintea de a le deveni căpetenie de război. El a acceptat, punând condiția să rămână conducătorul lor și în vreme de pace. După o tentativă surprinzătoare de a negocia un tratat de pace – poveștile din Judecătorii nu sunt niciodată lipsite de întorsături neașteptate, iar acest pasaj aruncă o privire fascinantă asupra procedurilor diplomatico-religioase ale vremii –, Ieftae a făcut o mare făgăduință Domnului pentru a-i cere ajutor. Primind ajutorul, a înfrânt dușmanul în bătălie și a cucerit 20 de orașe, bătându-i cumplit, „și au fost umiliți Amoniții în fața fiilor lui Israel". El însă făgăduise să „jertfească Domnului" pe oricine ieșea din casa lui să-l

întâmpine la întoarcerea acasă, și așa s-a făcut că a fost întâmpinat chiar de singurul său copil, o fiică, ce „i-a ieșit în întâmpinare cu timpane și jocuri". Prin urmare, în această poveste ciudată și îngrozitoare, Ieftae se simte obligat să-și împlinească jurământul și să-și sacrifice copilul, iar fiica își acceptă soarta, cerând doar un răgaz de două luni pentru ca împreună cu alte fecioare „să mă duc și să mă sui pe munte și să-mi plâng fecioria cu prietenele mele"[140]. Nu cunoaștem nici măcar numele acestei ființe inocente și tragice.

Cele mai ciudate sunt cele trei capitole din Cartea Judecătorilor care descriu înălțarea, decăderea și, în final, moartea de martir ale lui Samson. El a fost un alt membru de origine umilă al societății, un nazarinean cu păr lung și despletit, hărăzit, dintr-un motiv necunoscut nouă, serviciului divin. Fără îndoială că Samson, în ciuda elementelor mitice din povestirea biblică, ce-l transformă într-un Hercule israelit, este o persoană reală, un amestec ciudat de delincvent juvenil și erou, puternic și sărac cu duhul, cu accese paranoice de violență, cu o predilecție spre actele de vandalism și piromanice, spre desfrâu și femei păcătoase. El este exemplul cel mai grăitor al faptului, subliniat în mod repetat în Cartea Judecătorilor, că Dumnezeu și societatea sunt adesea serviți de indivizi pe jumătate delincvenți, proscriși, neadaptați care devin, prin faptele lor vitejești, eroi populari și apoi, cu trecerea timpului, eroi religioși. Prin natura sa religioasă, Israel era o societate puritană, dar este remarcabil cât de des își îndreaptă Dumnezeu atenția asupra păcătoșilor și răspunde cu generozitate când aceștia apelează la el. Astfel, Samson, batjocorit, orbit și legat în lanțuri de aramă, îi strigă lui Dumnezeu: „Doamne Dumnezeule, adu-Ți aminte de mine și întărește-mă încă o dată, o, Dumnezeule, ca printr-o singură lovitură să mă răzbun pe Filisteni pentru cei doi ochi ai mei!"[141] Se pare că Dumnezeu i-a răspuns, deși Biblia nu e explicită în această privință. Unele dintre actele de vitejie ale lui Samson sunt cel mai puțin plauzibile dintre faptele relatate în Judecătorii, dar contextul povestirii este autentic. La acea vreme începea să se resimtă presiunea filistenilor aflați în zona de coastă, chiar dacă încă nu exista o stare de război între ei și israeliți, iar Samson nu conduce o armată. Dimpotrivă: între cele două comunități există contacte și relații comerciale permanente, precum și căsătorii mixte, lucru atestat de descoperirile arheologice – de pildă, piesele de artizanat filistean găsite în orașul israelit Bet-Shemesh.[142] Minunile din Judecătorii sunt întotdeauna construite pe un fundament de adevăr.

Ceea ce aduce în discuție un al doilea aspect important al perioadei. Israeliții își dezvoltau darul imaginației, observat de altfel și

până acum, și, privită din această perspectivă, Cartea Judecătorilor este cea mai însemnată colecție de povestiri din întreaga literatură a lumii. Există o unitate tematică fundamentală, pe care se țese o uluitoare varietate de incidente. Economia mijloacelor de expresie este admirabilă. Personaje vii, creionate într-o propoziție sau două, sărind parcă din pagină; un detaliu ales cu ingeniozitate dă viață fundalului, narațiunea se desfășoară rapid.

Pentru prima oară se impune să subliniem aici o anumită caracteristică a Bibliei: detaliul minor, dar de neuitat. Astfel, în capitolul 12 ni se spune că fugarii efraimiți duși la vadul Iordanului erau obligați să rostească cuvântul „shibolet", galaaditenii știind că dușmanii lor nu-l puteau pronunța pe „ș"; prin urmare, când aceștia rosteau „shibolet", erau imediat identificați drept efraimiți și erau înjunghiați.[143] Detaliul nu este prin nimic important în povestire, dar povestitorul a fost atât de frapat – ca și noi, de altfel –, încât nu s-a îndurat să-l lase deoparte. Același simț al detaliului îl întâlnim și în povestea tânărului David, în Cartea Întâi a lui Samuel, când acesta apare în fața lui Achish, regele din Gat, prefăcându-se a fi nebun, „făcând năzdrăvănii și scriind pe uși; mergea în mâini și lăsa să-i curgă balele pe barbă", prin aceasta provocând comentariul furios al lui Achish: „Nu vedeți că este un om nebun? La ce l-ați adus la mine?"[144] Și tot la fel, strălucitul autor al Cărții a Doua a lui Samuel simte nevoia să ne dea câteva detalii fascinante despre căpetenia lui Solomon, Benaia, fiul lui Iehoiada, care a făcut multe „fapte mari, a ucis pe cei doi fii ai lui Ariel Moabitul și s-a coborât într-o groapă și a ucis un leu la vreme de iarnă. Tot el a ucis un egiptean de o statură falnică. Egipteanul avea suliță în mână, iar el s-a dus la acela cu un băț, i-a smucit sulița și l-a ucis cu ea"[145].

Instinctul acesta nu era doar – sau mai ales – literar, ci istoric. Dragostea israeliților pentru trecut era atât de puternică, încât își supraîncărcau povestirile cu informații pitorești și atunci când scopul didactic era neclar ori chiar lipsea cu desăvârșire. Istorisirile din cărțile Judecătorilor și ale lui Samuel nu sunt doar povestiri, ci istorie adevărată. În literatura israelito-iudaică din această perioadă, nu există nimic din lipsa de finalitate a mitului sau a cronicii păgâne. Narațiunea e consemnată cu un scop irezistibil: acela de a spune povestea, în egală măsură dătătoare de speranță și amenințătoare, despre relația unui popor cu Dumnezeu, și, întrucât scopul este atât de serios, povestea trebuie să fie exactă – adică autorul trebuie să creadă în ea fără nici o rezervă. Prin urmare, este istorie. Și, întrucât se ocupă atât de evoluția instituțiilor, cât și de război și cuceriri, istoria aceasta este extrem de instructivă pentru noi.

Într-adevăr, Cartea Judecătorilor, deși naivă în anumite privințe, devine în altele un eseu despre evoluția instituțională, deoarece arată cum întâmplări aspre i-au obligat pe israeliți să-și modifice teocrația lor democratică până la a instaura regalitatea limitată. Pe la începutul cărții, în capitolele 6–8, se relatează povestea lui Ghedeon, alt om sărac și de condiție umilă, care „treiera grâul în arie" și pe care Dumnezeu l-a făcut să devină „om puternic și viteaz". Inițial, Ghedeon era o căpetenie măruntă, abia dacă avea trei sute de oameni sub comanda sa, dar succesul său ulterior a fost atât de mare, încât, pentru prima oară în istoria lui Israel, i s-a conferit dreptul de a lăsa moștenitor la tron: „Domnește peste noi tu și fiul tău, pentru că ne-ai izbăvit din mâinile madianiților." Iar Ghedeon a răspuns: „Nici eu nu voi domni peste voi, nici fiul meu nu va domni peste voi. Ci Domnul să domnească peste voi!" Refuzând coroana, acest om bun și umil îi arăta poporului că Israel era încă o teocrație.

Totuși, sunt istorici care cred că Ghedeon și descendenții lui ar fi putut deveni dinastia regală a lui Israel dacă fiul lui Ghedeon, Abimelec, nu s-ar fi preschimbat într-un monstru și n-ar fi comis una dintre crimele cele mai stupefiante din întreaga Biblie, măcelărindu-i pe 70 dintre fiii tatălui său.[146] Astfel s-a sfârșit tragica familie a lui Ghedeon, dar o mare parte din restul Cărții Judecătorilor arată implicit natura nesatisfăcătoare a sistemului tribal dezbinat, repetând morala: „În zilele acelea nu era rege în Israel și fiece om făcea precum credea el că este bine." Povestea lui Ieftae se sfârșește cu un episod scurt și violent din războiul civil israelit. Ultimele trei capitole din carte relatează despre violarea și uciderea atroce a concubinei unui levit în Ghibeea lui Veniamin, ceea ce duce la o confruntare crâncenă între urmașii lui Veniamin și alte triburi, un fel de război troian în miniatură. În acest timp, amenințarea filistenilor devenea tot mai serioasă, pe măsură ce triburile lui Israel se luptau între ele. Felul în care sunt prezentate faptele poate fi considerat propagandă monarhistă *ex post facto* – cum susțin unii exegeți –, dar faptele în sine erau destul de clare. Un dușman extern a făcut ca triburile să se unească și Israel a adoptat un sistem central de comandă în caz de război, din pricină că nu avea altă alternativă.

Filistenii constituiau un adversar mult mai redutabil decât canaaniții indigeni pe care israeliții îi deposedau ori îi transformau în iloți. Într-adevăr, se fac aluzii în Biblie la faptul că israeliții aveau un sentiment de vinovăție din pricină că acaparau pământul canaaniților[147], o ciudată prefigurare a mustrărilor de conștiință ale israelienilor în privința arabilor palestinieni apatrizi din a doua jumătate

a secolului XX. Cu toate acestea, israeliții își ascundeau orice remușcare în credința că această cucerire era un act de pietate: căci „pentru necredința popoarelor acestora le izgonește Domnul de la fața ta"[148]. Dimpotrivă, filistenii erau ei înșiși agresori; nu încape nici o îndoială în această privință. Ei făceau parte din semințiа cea mai prădalnică a epocii târzii a bronzului, așa-numitele popoare ale mării, care au distrus ceea ce mai rămăsese din civilizația minoică în Creta și n-a lipsit mult să cucerească Egiptul. Când marele faraon Ramses III al celei de-a nouăsprezecea dinastii i-a alungat din regiunea Nilului, în bătăliile magnific reprezentate la Karnak, acești *pulesti* au luat-o spre nord-est și s-au stabilit pe coasta care încă le mai poartă numele, Palestina. Cele cinci orașe mari pe care le-au construit acolo, Ascalon, Ashdod, Ekron, Gad și Gaza, n-au fost excavate sistematic și au mai rămas încă multe de aflat despre cultura lor. Nu încape nici o îndoială că erau războinici. Încă de pe atunci aveau arme de fier. Erau foarte disciplinați în organizare, având o aristocrație de tip feudal-militar. În jurul anului 1050 î.Cr., după ce i-au exterminat pe canaaniți din zona de coastă, au început să se deplaseze în număr mare spre regiunile deluroase din interior, ocupate acum în principal de israeliți. Din cât se pare, au cucerit cea mai mare parte din Iudeea în sud, dar nici un teritoriu la est de Iordan sau în Galileea de Nord. Tribul lui Veniamin a avut cel mai mult de suferit de pe urma lor, reprezentând avangarda rezistenței.[149]

Perioada care începe cu campania națională împotriva filistenilor este deosebit de bogată în documente. La acea vreme, israeliții deveniseră pasionați cronicari ai istoriei. Cea mai mare parte a acestui material a dispărut pentru totdeauna. Cartea Judecătorilor face referiri frustrante la cronici pierdute. Ni se spune, de asemenea, despre „Cartea cronicilor regilor lui Israel", „Cartea cronicilor regilor lui Iuda", „Cartea faptelor lui Solomon" și despre alte multe alte cronici. Cele care supraviețuiesc, în special cele două Cărți ale lui Samuel și cele două Cărți ale Regilor, sunt istorie cu „I" mare, printre cele mai însemnate scrieri ale Antichității. În unele locuri, ele cuprind materiale din arhivele regale, cum ar fi listele cu demnitarii guvernamentali, guvernatori de provincii și chiar meniurile bucătăriilor regale.[150] Începând cu această perioadă, este posibil să se stabilească sincronisme între listele cu regi date în Biblie și sursele din afara Bibliei, cum ar fi canoanele faraonilor egipteni și *limmu* asiriene sau listele eponime. Ele ne îngăduie să facem datări corecte. În privința perioadei monarhice timpurii, marja de eroare este de aproximativ zece ani, dar mai târziu ni se oferă date exacte. Astfel, putem

fi aproape siguri că Saul a fost ucis în jurul anului 1005 î.Cr., că David a domnit până în jurul anului 966 î.Cr. și că Solomon a murit în 926 sau 925 î.Cr.

Mai mult chiar, textele biblice ne oferă portrete uluitor de vii ale principalilor actori în drama națională, portrete care rivalizează și chiar le depășesc pe acelea pe care le găsim la cei mai de seamă istorici greci, cu mai mult de o jumătate de secol mai târziu. Aceste personaje sunt situate temeinic într-un context etic consecvent. Dar nu există numai bine și rău în aceste etici istorice; se întâlnesc toate nuanțele de comportament și mai presus de orice patosul, o tristețe intensă, dragostea omenească în toată complexitatea ei – emoții nicicând înainte exprimate în cuvinte de către om. Și mai întâlnim și veneratia pentru instituțiile abstracte, un simț al opțiunilor naționale și al problematicii constituționale.

Ceea ce evidențiază documentele este că, deși israeliții au recurs la monarhie drept răspuns la amenințarea cu anihilarea din partea puterii filistenilor, au făcut-o cu imensă reținere și prin mijlocirea unei instituții mai vechi, profeția. Avraam fusese profet; Moise a fost cel mai mare profet. Profeția era cea mai veche instituție a israeliților, și esențială din punctul lor de vedere, atâta vreme cât, într-o teocrație ca a lor, agentul prin intermediul căruia Dumnezeu își transmitea poruncile, profetul, ocupa un loc central în societate. Originea cuvântului *navi* este neclară; e posibil să fi însemnat „cel care este chemat" sau „cel care bolborosește". Un text important din Samuel spune: „cel căruia acum i se spune *navi* înainte vreme era numit *roeh*" (vizionar). Fără îndoială că preoții erau judecați după capacitatea lor de a prezice. Asemenea oameni puteau fi găsiți pretutindeni în Orientul Mijlociu. Una dintre caracteristicile importante ale istoriei egiptene timpurii, începând cu prima parte a mileniului al III-lea, o reprezintă rolul oracolelor și al profeților. Din Egipt a fost preluat de către fenicieni și astfel a ajuns la greci. După cum spune Platon în *Phaidros*, rațiunea umană nu era necesară în profeții atâta vreme cât un om posedat de un zeu era un simplu agent; starea lui era considerată drept „entuziasm" sau nebunie divină. Profeții israeliți îndeplineau și ei rolul de agenți. Într-o stare de transă sau de frenezie, își relatau viziunile divine într-o incantație monotonă, uneori scoțând câte un țipăt. Aceste stări puteau fi induse cu ajutorul muzicii. Iată cum descrie Samuel acest proces: „[...] vei întâlni o ceată de prooroci coborându-se de pe înălțime, iar înaintea lor se cântă din psaltire și din timpan și din fluer și din harpă, iar ei proorocesc".[151] Și Elisei a cerut muzică: „«Acum însă chemați-mi un cântăreț!» Și dacă

a început acesta a cânta, s-a atins mâna Domnului de Elisei."[152] Profeții însă foloseau, uneori în cantități mari, narcotice și alcool, așa după cum menționează Isaia: „Preotul și proorocul se poticnesc de băutură, sunt biruiți de vin, au amețeli din pricina băuturilor tari, în vedenii se înșală, în hotărâri șovăiesc."[153]

Totuși, în societatea israelită, profetul era mai mult decât un om care intra în stare de extaz și încerca să prezică viitorul. Profeții îndeplineau în același timp tot felul de funcții spirituale. Erau judecători religioși, precum Moise și Debora. Formau colegii care funcționau în preajma altarelor, precum cel din Shilo, unde a fost adus micuțul Samuel de către mama sa, Ana. Acolo, „copilul Samuel slujea înaintea Domnului, îmbrăcat cu efod de in" – de fapt, exact ca un preot. Mama lui îi aducea în fiecare an un mic veșmânt preoțesc nou, „când venea cu bărbatul ei să aducă jertfa rânduită"[154]. Prin urmare, în multe locuri sfinte, preoții și grupurile de profeți lucrau cot la cot, fără să existe neapărat o ciocnire de interese între ei. Însă aproape de la început profeții au pus mai mult accent pe conținutul religiei decât pe forma acesteia, inaugurând astfel una dintre marile teme ale istoriei iudaice și chiar mondiale. După cum o spune însuși Samuel: „Ascultarea este mai bună decât jertfa și supunerea mai bună decât grăsimea berbecilor."[155] Ei reprezentau elementele puritane și fundamentaliste ale religiei, spre deosebire de ceremoniile goale și sacrificiile nesfârșite ale preoților. Dar, așa cum preoții tindeau să adopte o religie mecanicistă, la fel și profeții puteau aluneca spre sectarism. Și într-adevăr Samuel, ca și Samson, făcea parte din secta nazarinenilor, bărbați cu înfățișare sălbatică, păr netuns și îmbrăcăminte sumară. Se putea întâmpla ca aceste secte să alunece spre erezie sau să întemeieze o religie cu totul nouă. Nazarinenii aveau multe în comun cu recabiții, care îi masacrau pe apostați atunci când li se oferea ocazia. Asemenea secte erau cele mai monoteiste și iconoclaste dintre toate. Aveau tendința să ducă o viață seminomadă, la marginea deșertului, un loc neutru care favoriza monoteismul. Pe un asemenea fond avea să se nască cea mai mare erezie sectară iudaică – islamul.[156]

Existau, în același timp, și o mulțime de profeți falși, după cum și spune adesea Biblia. Pentru a avea influență, un profet trebuia să evite extremele sectarismului și să rămână în contact cu tendința centrală a vieții israelite. Cea mai importantă funcție a sa, și singura de altfel, era aceea de a juca rolul de intermediar între Dumnezeu și popor, și pentru a face aceasta trebuia să se afle în mijlocul mulțimii. După ce s-a maturizat, Samuel a devenit judecător, călătorind

peste tot în țară.[157] Când puternicele forțe filistene au lovit din plin așezările israelite, învingându-i umilitor și capturând însuși Chivotul Legii și distrugând (pe cât se pare) altarul din Shilo, oamenii au apelat în mod firesc la Samuel, care a jucat un rol important în a hotărî dacă – și dacă da, cum anume – să treacă israeliții la regalitate, în condițiile disperate în care se găseau.

Cartea Întâi a lui Samuel ne oferă instantanee incitante din dezbaterile constituționale pline de îngrijorare ce aveau loc în legătură cu acest subiect. Exista un candidat asupra căruia nimeni nu avea dubii, Saul, căpetenia unor formațiuni de gherilă din seminția lui Veniamin, o personalitate tipică pentru liderii israeliți charismatici care se înălțau din nimic, prin propria lor energie și grația divină. Dar Saul era din sud; îi lipseau talentele diplomatice pentru a-i concilia pe cei din nord, al căror sprijin entuziast nu l-a primit niciodată. Caracterul său întunecat, saturnian este admirabil descris în Biblie: un potentat-bandit oriental impredictibil, alternând între generozitate neașteptată și furie nestăpânită, poate maniaco-depresiv, viteaz de fiecare dată, dăruit cu haruri, dar aflându-se mereu în pragul nebuniei și uneori lăsându-i-se pradă. Samuel a avut dreptate să ezite în a-l unge rege. De asemenea, le-a amintit oamenilor că ei niciodată nu avuseseră un rege – una dintre îndatoririle profeților era aceea de a ține lecții de istorie populară – și că, fiind o teocrație, a alege la cârmă un rege însemna pentru Israel a respinge autoritatea lui Dumnezeu, deci a păcătui.[158] El a schițat astfel istoria constituțională a poporului său: „Și a înșirat Samuel poporului drepturile regelui, le-a scris în carte și le-a pus înaintea Domnului" – adică le-a pus la păstrare într-un loc sfânt.[159] Era dispus să-l ungă pe Saul ca lider charismatic, sau *naghid*, turnându-i ulei pe cap, dar ezita în a-l face *melek*, sau rege ereditar, ceea ce implica dreptul de a convoca armata tribală.[160] I-a avertizat pe oameni asupra tuturor dezavantajelor monarhiei – armatele de profesioniști, impozitele punitive, munca forțată. Se pare că s-a răzgândit de câteva ori în legătură cu puterile precise pe care urma să le aibă Saul. Dar, în cele din urmă, victoriile anterioare ale lui Saul și înfățișarea sa impresionantă – era foarte înalt și chipeș – au făcut ca voința populară să se impună, iar Samuel i s-a supus fără convingere, cerând sfatul divin: „Iar Domnul a zis către Samuel: «Ascultă glasul lor și pune-le rege.»"[161]

Acest prim experiment constituțional în privința regalității a sfârșit cu un dezastru. La un an după încoronarea lui Saul, marea armată filisteană a străbătut câmpia Iezreel, distrugând noua armată

regală la muntele Ghilboa, Saul și fiul său Ionatan căzând în luptă. În mod evident, lui Saul îi lipsea acea trăsătură de temperament care i-ar fi făcut pe oameni să strângă rândurile în urma lui, dar adevăratul motiv al eșecului său a fost lipsa unei susțineri militare absolut necesare. El nu era altceva decât un lider al rezistenței de mică amploare și, cu toate că în calitatea sa de rege începuse să-și alcătuiască o armată de mercenari, era limpede că nu avea capacitatea de a conduce forțe armate regulate de dimensiuni mari. Dar chiar și înainte de dezastrul final, Saul a pierdut sprijinul preoțimii și încrederea lui Samuel. Capitolul 15 al Cărții Întâi a lui Samuel conține o scenă extrem de vie și de tulburătoare, în care bătrânul profet îl acuză pe rege de acte de nesupunere religioasă în privința prăzii de război; rușinat, regele își recunoaște păcatul, dar îl roagă pe Samuel să-i dea cinstire în fața poporului său. Samuel îi îndeplinește rugămintea, însă își revarsă furia și sentimentul de frustrare asupra unui nenorocit de prizonier, Agag, regele amaleciților, care „s-a apropiat de el tremurând", zicând: „De bună seamă amărăciunea morții a trecut." Dar Samuel „l-a tăiat pe Agag" pe altar. Samuel a avut întotdeauna o doză de fanatism, în special în ceea ce-i privea pe amaleciți, cerând exterminarea acestora.[162] Pe Saul a refuzat să-l mai vadă. Totuși, adaugă mărturiile, când Saul a fost omorât, Samuel s-a întristat pentru soarta lui Saul, căci „Domnul se căise pentru că-l făcuse rege peste Israel".

Printre mercenarii recrutați de Saul se afla și David; politica lui Saul era ca atunci „când [Saul] vedea vreun om voinic și războinic îl lua la el"[163]. Dar textul biblic, așa cum ni se prezintă nouă, confundă două elemente distincte ale carierei militare a lui David. La origine, el era păstor, descendent al supusei și fermecătoarei Rut, moabita. La începutul carierei sale de oștean, David nu știa să mânuiască armele. Și-a pus pe el armura și s-a încins cu sabia și a încercat în zadar să umble astfel îmbrăcat, „căci nu era deprins cu astfel de armură"[164]. El folosea o armă mult mai primitivă, praștia, și cu aceasta a izbândit în prima sa mare faptă, uciderea preaputernicului filistean Goliat. O altă versiune însă susține că David a fost remarcat de Saul pentru că „știe să cânte, [este] om voinic și războinic, priceput la vorbă și bărbat chipeș"[165]. Adevărul pare să fie acela că David l-a slujit pe Saul în perioade diferite, dar pregătirea sa militară s-a desăvârșit sub filisteni. De la ei a deprins arta războiului, inclusiv felul în care mânuiau noile lor arme de fier, și a devenit atât de priceput, încât regele Achish din Gat i-a dăruit un fief. David ar fi putut să se identifice total cu filistenii, dar în cele din urmă a ales tronul

lui Iuda. Fiind pe de o parte căpetenie filisteană, iar pe de alta lider al celor care se opuneau nepriceputului Saul, el și-a format o trupă de cavaleri profesioniști – de soldați care i-au jurat credință, îi erau extrem de apropiați și așteptau să fie răsplătiți cu pământ. Aceasta era forța pe care s-a bazat și care i-a permis să devină rege al lui Iuda după moartea lui Saul. A așteptat apoi izbucnirea disensiunilor în regatul de nord, Israel, și uciderea lui Ishboshet, succesorul lui Saul la acel tron. În acel moment, bătrânii lui Israel i-au oferit lui David tronul din nord, prin legământ constituțional. Este important să înțelegem că regatul lui David nu a fost, cel puțin inițial, o națiune coordonată, ci era format din două entități naționale separate, fiecare având un contract separat cu el.[166]

David a devenit cel mai plin de succes și mai popular rege pe care l-a avut vreodată Israel, regele și cârmuitorul arhetipal, astfel că, după mai mult de două mii de ani de la moartea sa, evreii considerau domnia lui drept o epocă de aur. Totuși, la acea vreme, domnia îi era nesigură. Forțele pe care se putea baza nu erau câtuși de puțin israeliții, ci gărzile sale personale, formate din mercenari străini, cheretienii și peletienii. Puterea lui se baza pe o armată profesionistă, ai cărei ofițeri trebuiau răsplătiți cu pământ pe care să-l transforme în feude, ca să-și întrețină oamenii. Dar, pentru a dona pământ, trebuia mai întâi să-l aibă, ceea ce nu putea face întotdeauna prin cuceriri. De unde și seria de revolte și conspirații împotriva domniei lui, dintre care cea mai serioasă l-a avut în frunte pe propriul său fiu, Absalom. Triburile erau încă separatiste în mod instinctiv. Nu le plăceau defel costurile pe care trebuiau să le plătească pentru campaniile lui David și poate încă și mai puțin tendințele centralizatoare pe care el se zorea să le împlinească, precum și aparatul specific regalității orientale pe care îl introdusese, o cancelarie și un secretariat, un harem, *corvée*, o curte sofisticată. Populația aceasta rurală simțea că nu își avea locul în acest stat de stil nou, făcându-se ecoul strigătului neliniștit al lui Șeba, „fiul lui Bicri veniamineanul", care „a sunat din trâmbiță și a zis: «Noi n-avem nici o împărtășire cu David și nici o legătură cu fiul lui Iesei! Fiecare la cortul său, Israele!»"[167] Toate revoltele au fost înăbușite grație mașinii militare a lui David; dar domnia de 40 de ani nu a fost nici o clipă netulburată, iar intrigile din harem privitoare la succesiune – inseparabile de poligamia monarhică – au continuat până la sfârșit.[168]

Totuși, David a fost un rege mare, și aceasta din trei motive. În primul rând, a îmbinat rolul de rege cu cel sacerdotal, într-un mod în care Saul n-a izbutit niciodată să o facă. Samuel nu avea un suc-

cesor imediat și o mare parte din autoritatea sa spirituală s-a transmis lui David. În ciuda răutăților sale ocazionale, David era în mod evident un om de o profundă simțire religioasă. La fel ca și fiul și moștenitorul său, Solomon, avea multe haruri, printre care și o bogată imaginație artistică. Tradiția conform căreia era compozitor, poet și psalmist este prea puternică pentru a fi respinsă. Biblia consemnează că lua parte personal la dansurile rituale. Din câte se pare, el a transformat un tron creat ca urmare a unei necesități militare brutale într-o instituție sclipitoare, care combina autoritatea religioasă, luxul oriental și standarde culturale noi. Căpeteniilor rurale conservatoare se prea poate să nu le fi plăcut o atare stare de lucruri, dar masele populare o găseau incitantă și satisfăcătoare.

În al doilea rând, poziția lui David ca preot-rege părea să fi primit binecuvântarea divină, atâta vreme cât realizările sale pur militare nu și-au găsit rival. I-a înfrânt decisiv pe filisteni, pironindu-i pentru totdeauna într-o fâșie îngustă de-a lungul coastei. Saul reușise să reducă mult enclavele canaanite ce mai rămăseseră pe teritoriul ocupat acum de israeliți, dar David a definitivat procesul. Apoi s-a îndreptat spre Amon, Moab, Edom, Aram-Zobar și chiar Aram-Damasc, în îndepărtatul nord-est. Succesele sale militare erau consfințite prin alianțe diplomatice și căsătorii dinastice. Într-un anume sens, acest mic imperiu israelit de tip burghez a depins de un accident al istoriei. Imperiul din sud, cel egiptean, decăzuse; imperiile de la răsărit, ale Asiriei și Babilonului, încă nu se maturizaseră. În acest gol a înflorit regatul lui David. Dar propria sa capacitate și experiență, spectrul larg al cunoștințelor sale, coloniile și înțelegerea pe care o avea asupra factorilor economici au contribuit și ele la expansiune. El a sesizat cât de important era să-și consolideze autoritatea peste marile drumuri comerciale regionale și a stabilit contacte economice și culturale cu bogatul regat-oraș Tyr. David era un internaționalist, în vreme ce precedenții cârmuitori israeliți fuseseră niște regionaliști cu vederi înguste.

În al treilea rând, David a stabilit o capitală națională și regională, o altă victorie de-a sa personală. Israeliții nu fuseseră în stare să îngenuncheze Ierusalimul în peste două sute de ani, deși era orașul cel mai important din punct de vedere strategic în interior: „Dar despre Iebusei, locuitorii Ierusalimului, nu i-au putut alunga fiii lui Iuda și de aceea Iebuseii trăiesc cu fiii lui Iuda în Ierusalim până în ziua de astăzi."* Ierusalimul controla ruta principală de la nord la

* Iosua 15:63 (*n.tr.*).

sud din interior; în plus, era legătura cea mai firească între nord și sud. Eșecul cuceririi orașului a fost unul dintre cele mai importante motive de apariție a două grupuri distincte de israeliți – ceea ce mai târziu avea să devină Regatul lui Israel în nord și Regatul Iudeei în sud. Prin cucerirea Ierusalimului, David credea că putea contopi cele două jumătăți într-un singur tot și este limpede că asediul a fost un act politic și militar deliberat. Au fost folosiți doar „regele și oamenii săi" – trupele de profesioniști de la curte, nu armata tribală –, pentru ca astfel David să poată spune că orașul era cucerirea lui personală. De fapt, de atunci încoace Ierusalimul a fost cunoscut drept „Cetatea lui David". L-a cucerit printr-o lovitură de mare cutezanță, al cărei erou a fost generalul Ioab. Vechiul oraș al Ierusalimului, așa cum îl știm astăzi, este construit pe trei văi – Hinom (vest), Chedron (est) și Tiropoeon (la mijloc), care se unesc la sud în pârâul Chedron. Orașul iebusit, cu mult mai mic, acoperea coasta răsăriteană, singura care avea o sursă sigură de apă – izvorul Ghihon. Mulțumită săpăturilor întreprinse de Kathleen Kenyon și Cărții a Doua a lui Samuel, știm exact ce s-a întâmplat în timpul asediului lui David asupra Ierusalimului. La fel ca și locuitorii altor orașe palestiniene la acea vreme – Ghezer, Ghibeon și Meghido –, iebuseii construiseră un tunel secret care unea interiorul orașului cu izvorul din afara zidurilor, asigurându-se astfel cu apă chiar și în timpul unui asediu. Considerau că forța lor consta și în acest tunel, erau într-atât de convinși că îl pot sfida pe David, încât au înscenat o paradă rituală magică, formată din orbi, ologi și alți năpăstuiți ai soartei, pentru a-i înfuria pe israeliți. În realitate însă, tocmai tunelul s-a dovedit a fi punctul lor slab, întrucât David avea cunoștință de el, astfel că a întrebat cine dintre ai lui se oferă voluntar: „Și a zis David în ziua aceea: «Tot cel ce [va pătrunde în tunel și] va ucide pe Iebusei să lovească cu lancea și pe șchiopii și pe orbii care urăsc sufletul lui David [acela va fi căpetenie]»."[169] Ioab și oamenii lui au împlinit această încercare temerară, urcând prin tunel și pătrunzând în interiorul zidurilor, luând orașul prin surprindere.[170]

Comportamentul ulterior al lui David în Ierusalim confirmă opinia că orașul avea o deosebită importanță politică pentru el. Nu i-a masacrat pe locuitori, nici nu i-a izgonit. Dimpotrivă, se pare că ținea foarte mult să facă din ei propriii partizani credincioși. A reparat zidurile și terasele din Milo, a ocupat cetățuia, care era numită Sion, a construit o cazarmă pentru „vitejii lui", un palat pentru sine, iar de la ultimul cârmuitor al orașului a luat pământul pe care avea să ridice un loc sfânt central pentru întregul popor israelit. Apoi a

adus Chivotul, cea mai prețioasă relicvă religioasă a israeliților și simbolul unității lor, și l-a așezat în propriul său oraș, sub protecția tronului și a armatei sale personale. Toate aceste fapte erau menite a-i întări poziția și a identifica religia națională, întregul popor și Coroana cu sine însuși și cu descendenții săi.

Dar ceea ce nu a făcut a fost la fel important ca și ceea ce a făcut. Se pare că David a fost mult mai conștient de natura religiei și a comunității israelite decât au fost Saul sau predecesorii săi. Ca și Ghedeon, a priceput că era vorba de o teocrație, nu de un stat normal. Prin urmare, regele nu va putea fi niciodată un cârmuitor absolut, după modelul oriental obișnuit. Și nici statul nu putea fi absolut, indiferent cum era cârmuit. Chiar și în acel stadiu, legea israelită prevedea foarte clar că, deși fiecare avea responsabilități și îndatoriri față de societate în ansamblul ei, societatea ca atare – sau reprezentanții ei, fie acesta regele sau statul – nu putea în nici un fel de condiții să dispună de autoritate nelimitată asupra individului. Doar Dumnezeu putea face asta. Spre deosebire de greci, și ulterior de romani, evreii nu recunoșteau concepte de genul oraș, stat, comunitate drept abstracții cu personalitate juridică, drepturi și privilegii. Puteai să păcătuiești împotriva omului și, desigur, în fața lui Dumnezeu; păcatele acestea erau crime; dar nu existau crime/păcate împotriva statului.[171]

Acest fapt ridică o dilemă centrală privitoare la religia israelită, ulterior iudaică, și la relația acesteia cu puterea vremelnică. Dilema poate fi formulată destul de simplu: puteau coexista cele două instituții fără ca una să o slăbească în mod fatal pe cealaltă? Dacă erau aplicate cerințele religioase, statul ar fi avut prea puțină putere pentru a putea funcționa. Pe de altă parte, dacă statului i se îngăduia să evolueze normal, conform naturii sale, ar fi absorbit o parte a esenței religiei, sterilizând-o. Fiecare avea o tendință inerentă de a-l parazita pe celălalt. Dacă israeliții încercau să supraviețuiască doar ca o comunitate religioasă, fără stat, mai devreme sau mai târziu ar fi fost atacați, împrăștiați, absorbiți de păgânismul local. Iar cultul pentru Iahve ar fi căzut pradă asaltului din exterior. Aceasta, de altfel, aproape că s-a și întâmplat în timpul invaziei filistene, și s-ar fi întâmplat dacă israeliții nu ar fi apelat la salvarea seculară reprezentată de regalitate și statul reunificat. Pe de altă parte, dacă regalitatea și statul s-ar fi permanentizat, caracteristicile și necesitățile inevitabile ale acestor instituții ar fi încălcat religia ca atare, iar cultul lui Iahve ar fi fost măcinat de corupția internă. Această dilemă nu a putut fi rezolvată nici în timpul Primului și nici în timpul

celui de-al Doilea Stat, și nerezolvată rămâne și în Israelul din zilele noastre.

O soluție pentru israeliți era aceea de a accepta regalitatea și statul doar în vremuri de mare restriște, cum a fost în timpul invaziei filistene. Dovezile sugerează că David ar fi preferat această soluție, dar a ajuns la concluzia că nu era practică. Pentru a-și apăra poporul și credința, pentru a le pune la adăpost de vrăjmașii externi, trebuia nu numai să întemeieze un regat-stat, ci să imobilizeze și popoarele care-l înconjurau. Acest lucru însemna că trebuia să întemeieze și să consolideze Casa lui David, Ierusalimul fiindu-i capitală și loc sfânt central. Dar este limpede că el nu considera regalitatea sa ca pe ceva firesc. Înțelegea religia lui Iahve; se considera un om religios; în plus, avea și rolul de profet-preot și adeseori se comporta ca atare în ceea ce compunea și scria sau în felul în care dansa. Este semnificativ că a inițiat regalitatea ereditară, fără a susține dreptul primului născut. Trei dintre fiii lui mai mari, care ar fi putut să-l urmeze la tron, Absalom, Amnon și Adonia, au rupt legăturile cu el și au murit de moarte violentă. La vârstă înaintată, David și-a numit succesorul. Fiul pe care l-a ales, Solomon, nu era general activ, ci judecător și cărturar în probleme de tradiție iudaică, singurul dintre fiii săi care putea să îndeplinească îndatoririle religioase ale regalității, lucru pe care David îl considera esențial pentru păstrarea echilibrului constituțional israelit.

Semnificativ este și faptul că, mutând Chivotul la Ierusalim, pentru a consfinți religios statutul capitalei, David nu a construit un templu grandios pentru a-l adăposti, așa după cum s-ar fi potrivit Coroanei și liniei regale. Chivotul era o umilă piesă de mobilier religios care la origine conținuse legământul însuși. Era un obiect prețuit de israeliți, amintindu-le de originea lor modestă și întruchipând străvechea ortodoxie și puritatea crezului lor teocratic. Relatarea biblică oferă ulterior justificări pentru faptul că David nu a construit acel templu: Dumnezeu nu i-ar fi dat voie, întrucât el era, mai presus de toate, un războinic, un „om al sângelui"; în plus, era prea ocupat cu războaiele în sine.[172] Prima scuză este eronată, desigur, deoarece războiul și religia israelită erau strâns asociate. Preoții aveau un fel anume de a sufla în trompete atunci când chemau la război; Chivotul putea fi, și uneori și era, transportat pe câmpul de bătălie; războaiele lui David erau binecuvântate în cel mai înalt grad de consimțământul divin.[173] A doua explicație este mai plauzibilă, dar David a domnit în Ierusalim timp de 33 de ani, dintre care mulți au fost pașnici, și, dacă ar fi vrut să construiască un templu, cu siguranță că i-ar fi acordat prioritatea supremă printre lucrările sale

extensive de construcție. Mai degrabă am putea spune că nu a dorit să schimbe natura și echilibrul religiei israelite, el simțind că un templu regal central ar fi făcut tocmai acest lucru.

Înainte vreme, Chivotul fusese centrul fizic al cultului israelit. Era un simbol al democrației teocratice. Odată stabiliți în Canaan, israeliții aduceau mulțumiri și jertfe în „locuri înalte", altare deschise pe dealuri și munți sau în locuri sfinte istorice, amenajate anume, unde se construiseră clădiri sau temple prevăzute cu acoperiș. Câteva dintre acestea sunt cunoscute: Shilo, Dan, Betel, Ghilgal, Mitzpa, Betleem, Hebron și alte cinci mai mici. Așezarea lor urma linia centrală a țării, de la nord la sud. Ele confereau cultului israelit atât un anume grad de descentralizare, cât și o continuitate cu trecutul – deoarece toate aceste temple-locuri sfinte aveau semnificații importante pentru cei care se închinau acolo. E posibil ca David, dornic, după cum era, să asigure comunității o centralizare suficientă pentru a o putea păzi cu eficiență, nu a dorit să-i slăbească și mai mult baza democratică. De aici refuzul lui de a-i imita pe alți regi-despoți din epoca lui și de a transforma regatul lui Israel într-un stat-templu regal. Ceea ce explică, probabil, misiunea pe care i-o încredințează de pe patul de moarte moștenitorului desemnat de el, Solomon cel înțelept, anume să urmeze legea mozaică în toată puritatea ei: „Să păzești legământul Domnului Dumnezeului tău, umblând în căile Lui, și păzind legile Lui, poruncile Lui, hotărârile Lui și așezămintele Lui, precum sunt scrise în legea lui Moise." Numai așa, a adăugat el, tronul va putea să supraviețuiască – făcând în așa fel încât legea, în plenitudinea și strictețea ei, să echilibreze cerințele statului celui nou.[174] Generațiile ulterioare au sesizat profunzimea impulsului religios al lui David, care a iluminat arta sa de a guverna. Poate că acesta este motivul pentru care poporul i-a venerat memoria și a dorit să revină la genul lui de guvernare, și nu este întâmplător faptul că el ocupă mai mult spațiu în Biblie decât orice alt suveran de-al lor.

Însă urmașul lui David, Solomon, era de o cu totul altă factură. Dacă David era pătimaș, aspru, încăpățânat, păcătos, dar pocăit, conștient de păcat, în ultimă instanță pur în sufletul său și cu teamă de Dumnezeu, Solomon era un profan: un om al lumii și al epocii sale până în străfundul sufletului, dacă avea suflet. Psalmii din Biblie atribuiți lui David sunt în mod esențial spirituali în ton și conținut; se apropie de miezul religiei lui Iahve. Pe de altă parte, literatura biblică asociată lui Solomon, proverbele înțelepte și poezia voluptuoasă din „Cântarea lui Solomon", deși sunt frumoase în genul lor,

sunt mult mai aproape de celelalte scrieri antice ale epocii din Orientul Apropiat; le lipsește transcendentalismul israelitoiudaic și conștiința de Dumnezeu.

Solomon a devenit un monarh din Orientul Apropiat, de o abilitate extraordinară. Dar reputația înțelepciunii lui se baza pe înclinația lui spre neîndurare. A fost cooptat ca rege în timpul domniei tatălui său, dar, când a devenit singurul cârmuitor în urma morții lui David, a marcat schimbarea regimului și a orientării prin eliminarea foștilor miniștri ai tatălui, pe unii omorându-i. De asemenea, a făcut o schimbare importantă în politica militară. Descriind revolta lui Absalom împotriva lui David, Cartea a Doua a lui Samuel face distincție între vechile armate tribale, sau „oamenii lui Israel", care l-au sprijinit pe fiu, și mercenari, sau „robii lui David", care, firesc, îl apărau pe rege.[175] Exact acești „robi" au asigurat succesiunea singulară a lui Solomon și i-au îngăduit să-i înlăture pe opozanți, chiar de la începutul domniei sale. În timp ce alcătuia armata mercenarilor, David continuase să-i folosească încă pe „bărbații lui Iuda", adică armata tribală din sud, drept nucleu al armatei principale. Dar armatele tribale din nord, adică „bărbații lui Israel", au rămas neutre sau ostile față de Coroană, astfel că Solomon a hotărât să le desființeze de tot.

În loc de asta, a introdus *corvée*, adică munca forțată, claca, aplicată în zonele canaanite și în partea de nord a regatului – Iuda fiind exceptat. Ca formă de serviciu militar național, munca forțată era mai puțin onorabilă decât serviciul în cadrul armatei și mult mai dură, prin urmare mai detestabilă. Solomon a folosit-o pe scară largă în programele sale de construcții. Bazându-se pe documente oficiale, Cartea Întâi a Regilor spune că la carieră munceau 80.000 de bărbați, conduși și supravegheați de 3.300 de ofițeri; 70.000 de bărbați aruncau piatra în locurile de depozitare, iar 30.000 de bărbați, trimiși prin rotație în echipe de 10.000 fiecare, se duceau în Liban să taie cherestea pentru grinzi.[176] Munca de construcție includea lărgirea și glorificarea planului destul de rudimentar conceput de David de a transforma Ierusalimul într-un centru regal național-religios. Dar cuprindea și construirea a trei noi orașe-fortărețe regale în diferite părți ale țării: „Iată hotărârea pentru darea [munca forțată] pe care a pus-o regele Solomon ca să zidească templul Domnului, casa lui, Milo, zidul Ierusalimului, Hatzor, Meghido și Ghezerul."[177]

Aceste trei orașe din urmă, așezate strategic, au fost practic reconstruite de Solomon din temelii, folosindu-i pe israeliți pentru muncile grele, dar importând zidari pentru muncile calificate. Săpăturile

demonstrează un nivel net superior de măiestrie față de tot ce făcuseră israeliții până atunci; de asemenea, dezvăluie faptul că scopul principal al orașelor era cel militar – de a oferi baze pentru noua armată de care de luptă a lui Solomon.[178] David nu avusese niciodată o armată dotată cu care de luptă, semnul puterii supreme în acea vreme. Solomon avea aproximativ 1.500 de care și 4.000 de cai în diferite grajduri.[179] În Meghido, orașul cel mai important dintre toate din punct de vedere strategic și care domina ceea ce mai târziu avea să fie cunoscut drept Câmpia Armaghedonului, Solomon a construit un cartier regal, înconjurat de un zid de apărare înalt, cu o poartă de acces imensă, puternică, și clădiri care puteau adăposti 150 de care de luptă și 400 de cai. Hatzor, un oraș abandonat, a fost și el dotat cu un cartier regal, poartă de acces, ziduri și grajduri imense. Ghezer, un oraș primit drept zestre, care controla drumul spre Egipt, a fost transformat de Solomon într-un alt oraș regal pentru care de luptă.[180] Însăși existența acestor cartiere regale strașnic apărate, care se înălțau peste casele obișnuite ale orașului, era un afront adus democrației teocratice israelite. Solomon avea nevoie de forțele sale, formate din care de luptă și dispuse cu multă grijă, pentru a-și apăra drumurile comerciale și regatul de atacurile din afară. Dar este limpede că scopul lor era și acela de a menține ordinea internă, ceea ce și făceau cu deosebită eficacitate, pentru că triburile nu aveau care de luptă.

Pentru programele sale ambițioase, Solomon avea nevoie nu numai de forță de muncă, ci și de bani. Astfel că cerea bir de la triburi. David pregătise terenul pentru această acțiune, făcând recensământul. Ceea ce i-a atras critici foarte aspre, pe motiv că era împotriva religiei israelite, iar David și-a recunoscut păcatul. Episodul e caracteristic pentru ezitările și ambivalențele sale în ce privește întemeierea statului în detrimentul credinței. Solomon nu avea asemenea scrupule. Bazându-se pe datele furnizate de recensământ, el a împărțit țara în douăsprezece regiuni de impozitare, impunând o taxă suplimentară pentru a face rost de proviziile necesare întreținerii orașelor care adăposteau carele de luptă și alte depozite regale.[181] Dar resursele regatului nu erau îndestulătoare. Astfel că Solomon a raționalizat cuceririle tatălui său, retrăgându-se din Damasc – apărarea acestuia era prea costisitoare – și cedând alte teritorii în nord-vest lui Hiram, regele Tyrului, care a devenit aliatul lui de nădejde și de la care a primit în schimb meseriași pricepuți și provizii. În același timp, a extins comerțul, făcând negoț pe propria lui socoteală, prin intermediul „negustorilor regelui", și încurajând

negustorii, atât interni, cât și externi, să-i folosească drumurile, pentru a le putea impune impozite.

Economia Orientului Apropiat intra de-acum pe deplin în epoca fierului – cam din această perioadă datează primele pluguri de fier – și lumea se îmbogățea. Solomon n-a întârziat să se asigure, prin activitățile sale, că din această nouă prosperitate va primi o parte princiară pentru casa lui regală. A extins comerțul, căsătorindu-se cu fiicele tuturor prinților vecini, fluturând sloganul „comerțul urmează mireasa". S-a înrudit cu faraonul Egiptului, luând-o de soție pe fiica acestuia – și astfel a obținut orașul Ghezer. Biblia ne spune și de alte alianțe matrimoniale, căci „în afară de fata lui Faraon, a iubit și alte multe femei străine: moabite, amonite, idumeiene, sidoniene, hetite și amoriene"[182]. Diplomația și comerțul se împleteau strâns, prin urmare. Vizita reginei din Saba, venită din Arabia de Sud, avea ca scop comerțul, căci Solomon controla comerțul arab, în special mirtul, tămâia și mirodeniile. Iosephus ne spune că Solomon organiza concursuri de ghicitori cu Hiram din Tyr, un alt mare monarh care se ocupa de comerț. În epoca timpurie a fierului nu era neobișnuită o asemenea formă de schimb diplomatic, care implica punerea în joc a mari sume de bani – uneori chiar orașe – și care făcea parte din procesul de schimb în natură. Solomon și Hiram stăpâneau în comun o flotilă de corăbii care navigau din Ețion-Gheber până în Ofir, cum numeau ei Africa de Răsărit. Cei doi regi făceau negoț cu păsări și animale rare, lemn de santal și fildeș. În plus, Solomon făcea comerț și cu arme. Cumpăra cai din Cilicia pe care îi vindea în Egipt în schimbul carelor de luptă, pe acestea, la rândul lor, revânzându-le regatelor vecine din nord. În fapt, Solomon era furnizorul de arme pentru o mare parte din Orientul Apropiat. În apropierea portului de la Ețion-Gheber al lui Solomon, arheologul american Nelson Glueck a descoperit rafinăria de cupru construită de rege pe insula Hirbet el-Kheleife, unde vânturile puternice alimentau cu aer coșurile de tiraj ale furnalelor primitive. Acolo se rafina nu numai cupru, ci și fier, și se produceau obiecte finite.[183]

Mare parte din averea pe care o obținea Solomon din comerț și impozite era vărsată în bugetul regal. Și-a construit astfel un palat regal somptuos, cu o sală impunătoare, al cărei acoperiș din lemn de cedru se sprijinea pe 48 de pilaștri enormi, din lemn, după modelul palatelor faraonice din Memfis, Luxor și din alte părți – ceea ce în Biblie este numit „casa de lemn din Liban". Un palat separat a fost construit pentru soția lui principală, egipteanca, deoarece ea își păstrase credința păgână: „Femeia mea nu trebuie să locuiască în casa lui

David, regele lui Israel, pentru că acea casă este sfântă de când a intrat în ea Chivotul Domnului."*[184] Palatul, curtea regală, cazărmile și fortificațiile interioare se aflau în apropierea unei alte construcții sfinte, a Templului, și toate erau cuprinse în orașul lui David, prin extinderea acestuia cu aproximativ 250 de metri spre răsărit.

În ziua de azi nu se mai poate vedea nimic din Ierusalimul lui Solomon, fiind acoperit ulterior de enormul edificiu al Templului construit de Irod cel Mare, sau fiind distrus de mâinile hrăpărețe ale romanilor.[185] Depindem în totalitate de sursele literare, capitolele 6–7 din Cartea Întâi a Regilor, pentru a ști cum arăta Templul lui Solomon. Detaliile astfel furnizate indică faptul că acesta semăna cu templele canaanite din epoca târzie a bronzului, situate în Lachish și Bet Shean, cât și cu unul datat ceva mai târziu, secolul al IX-lea î.Cr., descoperit la Tel Tainet, în Siria. Ca și acestea, Templul lui Solomon avea trei camere, fiecare lată de 10 metri, construite una după alta: Ulam, sau pridvorul, lung de aproape 5 metri, Hechal, sau camera sfântă, de 20 de metri lungime, și Sfânta Sfintelor, un pătrat cu latura de 10 metri, ținută complet în întuneric, precum sanctuarul interior al unui templu egiptean.

Construcția a fost ridicată și înzestrată într-o manieră străină metodelor israelite. Zidarii fenicieni au tăiat după măsură piatra de construcție. Hiram din Tyr a trimis un expert în prelucrarea bronzului, un tiz de-al lui, pentru a lucra vasele ceremoniale ale templului. Printre acestea se găseau „ligheane pe roți", spălători pe postament, asemănătoare celor păgâne găsite la Meghido și în Cipru, și o imensă „mare de aramă"**, în care încăpeau 2.000 de vedre de apă, folosită de preoți pentru purificările dinaintea sacrificiilor, care era așezată pe doisprezece boi de aramă. Doi pilaștri de bronz, Booz și Iachin, fiecare înalt de 12 metri, imitând probabil monoliții verticali de pe înălțimile canaanite, străjuiau un altar acoperit cu aur, care avea zece sfeșnice din aur. Paravanul ce proteja Sfânta Sfintelor era și el făcut din lanțuri de aur care atârnau. Lemnul de cedru acoperea pereții și podeaua. Sfânta Sfintelor, cu heruvimul ei protector făcut din lemn poleit cu aur, era construită pentru a cuprinde veneratele relicve de cult ale străvechii religii a lui Iahve; în primul și în primul rând, Chivotul Legământului și (conform tradiției talmudice) toiagul lui Moise, cârja lui Aaron, vasul pentru mană și perna pe care a odihnit capul lui Iacov când a avut visul cu scara.[186] Dar la vremea la care

* În II Paralipomena (Cartea a doua a Cronicilor) 8:11 (*n.tr.*).

** Vezi II Paralipomena, 4:2 (*n.ed.*).

a căzut Ierusalimul, în 587 î.Cr., toate aceste lucruri dispăruseră de mult; trebuie să punem sub semnul întrebării faptul că s-au aflat acolo vreodată.

Este însă limpede că Templul lui Solomon, cu dimensiunile și măreția sa și fiind localizat între zidurile fortificate ale orașului regal de sus – sau acropola –, avea prea puțin de-a face cu religia pură a lui Iahve, pe care o adusese Moise cu sine din pustietate. Ulterior, evreii au ajuns să privească Templul lui Solomon drept o parte esențială a începutului religiei, dar cu siguranță că nu așa a apărut la acea vreme celor pioși aflați în afara cercului regal. La fel ca și *corvée*, zonele de impozitare, carele de luptă, Templul era ceva nou și în multe privințe copiat pur și simplu după culturile păgâne mult mai avansate, de pe coasta mediteraneeană sau din Valea Nilului. Oare Solomon nu îmbrățișa păgânismul, dimpreună cu nevestele lui venetice, cu monarhia lui centralizată și cu felul nemilos în care se purta față de vechile triburi? Oare Templul lui nu era un loc de idolatrie unde erau venerate obiectele? Chivotul însuși trebuie să fi apărut total nepotrivit în decorul acela magnific. Era un sipet de lemn, lung de 1,2 metri și adânc de 78 de centimetri, purtat pe drugi petrecuți prin niște inele de o parte și de alta. Înăuntru se aflau Tablele Legii. În credința strictă israelită, Chivotul era pur și simplu depozitarul poruncilor Domnului, nu un obiect de cult care să fie venerat. În această privință însă, părerile erau împărțite, cum tot la fel erau în credința că Dumnezeu, deși nereprezentabil, îl făcuse pe om după chipul și asemănarea sa. Unul dintre templele din Dan, străvechi, primitive, avea, de fapt, o statuie a lui Dumnezeu.[187] Deși Chivotul fusese făcut pentru a duce tablele, se pare că israeliții conferiseră cuvintelor lui Dumnezeu puteri divine, deci într-un sens ei credeau că divinitatea sălășluia în Chivot. Anumite perioade din anii petrecuți în pustietate sunt interpretate de ei în mod corespunzător: „Când se ridica Chivotul, ca să plece la drum, Moise zicea: «Scoală, Doamne, și să se risipească vrăjmașii Tăi și să fugă de la fața Ta cei ce Te urăsc pe Tine!» Iar când se oprea Chivotul, el zicea: «Întoarce-Te, Doamne, la miile și zecile de mii ale lui Israel!»“[188]

Solomon a profitat de toată această confuzie pentru a-și promova reforma religioasă în direcția absolutismului monarhic, în cadrul căruia regele controla singurul loc sfânt unde Dumnezeu putea fi venerat efectiv. În capitolul 8 al Cărții Întâi a Regilor, Solomon subliniază că Dumnezeu se află în Templu: „Eu ți-am zidit templul pentru locuință, în care Tu să petreci în veci.“ Dar Solomon nu era un păgân pur, cum s-ar putea înțelege din cele de mai sus, căci altfel nu s-ar

fi ostenit s-o excludă pe soția lui păgână din zona sacră. El a înțeles teologia religiei sale, căci iată ce întreabă: „Oare adevărat să fie că Domnul va locui cu oamenii pe pământ? Cerul și cerul cerurilor nu Te încap, cu atât mai puțin acest templu pe care l-am zidit numelui Tău." El a reușit să facă un compromis între nevoile statului său și felul în care înțelegea el monoteismul israelit, presupunând o prezență nu fizică, ci simbolică a Atotputernicului: „Să-ți fie ochii Tăi deschiși ziua și noaptea la templul acesta, la acest loc pentru care Tu ai zis: «Numele Meu va fi acolo»." În acest fel au inclus generațiile ulterioare Templul în credință, fiind îndeajuns și numai simpla prezență a numelui lui Dumnezeu în Sfânta Sfintelor pentru a genera o radiație divină – *Shechina* – atât de puternică, încât nimicea orice persoană neavizată care se apropia de ea.

Dar la momentul respectiv conceptul de templu regal central era greu de acceptat de către mulți puriști israeliți. Aceștia au format prima dintre multele secte separatiste cărora avea să le dea naștere religia lui Iahve, anume recabiții.[189] Și mai erau mulți locuitori din nordul regatului cărora le displăcea ideea de concentrare a religiei în Ierusalim și în Templul său regal, căci preoțimea care slujea acolo a început curând să avanseze pretenții absolutiste, susținând că numai ceremoniile lor erau valabile și că vechile locuri sfinte și vechile temple, înălțimile și altarele venerate de pe vremea patriarhilor, erau cuiburi de heterodoxie și păcat. Asemenea afirmații au precumpănit în cele din urmă, transformându-se în ortodoxie biblică. Deocamdată însă, în partea de nord întâmpinau rezistență.

Această ostilitate față de schimbările religioase ale lui Solomon s-a asociat metodelor sale absolutiste și birurilor, făcând din regatul unit întemeiat de tatăl său o țară de neguvernat în viitor. Ceea ce i-a păstrat unitatea au fost abilitatea și succesul lui Solomon, dar semnele tensiunii s-au făcut simțite încă din ultimii lui ani de guvernare. Israeliții, pentru care trecutul era foarte real, considerau odios sistemul muncii forțate, deoarece le amintea de robia din Egipt. În mintea lor, libertatea și religia erau de nedespărțit. Concentrând cultura în Ierusalim, Solomon a minimalizat importanța locurilor sfinte din nord, de pildă Sichem, legat de numele lui Avraam, sau Betel – de cel al lui Iacov. Prin urmare, cei din nord îi priveau tot mai mult pe Solomon și pe descendenții săi ca pe niște distrugători spirituali și, în același timp, ca pe niște opresori profani.

De aici a rezultat și faptul că atunci când a murit Solomon, în 926/925 î.Cr., nordicii i-au refuzat succesorului său Roboam o încoronare unică în Ierusalim, insistând ca el să se ducă în nord, la

Sichem, pentru a fi încoronat acolo ca rege al lor. Oameni care fugiseră în exil în timpul domniei lui Solomon, cum era Ieroboam, se întorceau acum, cerând o conducere constituțională și în mod special abolirea muncii forțate și a impozitelor mari: „Însă ușurează-ne munca cea grea a tatălui tău și jugul cel greu care l-a pus el pe noi, și îți vom sluji!"[190] Din câte se pare, în Sichem s-a ținut o adunare politică în plen, la care Ieroboam i-a consultat mai întâi pe sfetnicii bătrâni ai tatălui său, le-a respins recomandările conciliatoare, adoptând apoi o linie dură, susținut de tinerii lui cavaleri, astfel că le-a răspuns nordicilor: „Tatăl meu a pus jug greu peste voi; eu însă și mai greu voi face jugul vostru; tatăl meu v-a pedepsit cu bice, eu însă vă voi pedepsi cu scorpioane!"[191]

Această judecată eronată, absolut extraordinară, a distrus unitatea regatului. Ieroboam nu dispunea de mijloacele militare și de abilitatea de a-l ține unit prin forță, astfel că nordicii s-au separat de restul regatului, întemeindu-și propria lor casă regală și, într-o epocă a imperiilor în expansiune – babilonienii, urmați de asirieni –, ambele regate mici, Iuda la sud și Israel la nord, au pornit-o pe calea pieirii, independent unul de celălalt.

Dar procesul de decădere a durat câteva secole și, pe parcursul lui, cultura religioasă israelită a suferit modificări importante. Într-o primă etapă, regatul de nord a înflorit. Era mult mai populat decât sudul, avea pământ mai fertil și era situat mai aproape de centrele de negoț ale vremii. Scăpat de jugul sudului, a prosperat și, paradoxal, a urmat modelul de evoluție constituțională și religioasă pe care Solomon o considerase necesară și pe care o respinseseră când fusese impusă de către sudiști. Asemenea Casei lui David, Casa lui Omri din nord a devenit centralistă, imitând modelele politice și religioase care se bucuraseră de succes în statele învecinate. Omri însuși a fost un rege temut, ale cărui fapte au fost relatate cu amărăciune într-o tăbliță către Chemaș, Dumnezeul moabit, descoperită în 1866 și cunoscută drept „Piatra moabită": „Omri, rege al Israelului [...] i-a asuprit pe moabiți multe zile, căci Chemaș era mâniat pe țara lui. Și fiul lui l-a urmat și a zis că și el va asupri pe moabiți."

La fel ca Solomon, Omri și-a consolidat domnia prin căsătorii bine alese, cu femei străine de regatul lui. Pe Ahab, fiul său, l-a însurat cu fiica regelui din Sidon, Izabela, legându-și astfel regatul situat departe de mare de țărmul acesteia și de rutele comerciale care o străbăteau. Ca și Solomon, s-a dovedit un mare constructor. Pe un munte lângă Samaria, de pe care poate fi văzută marea la 32 de kilometri distanță, a pus temeliile unui nou oraș, pe care l-a și construit;

începutul lucrărilor poate fi datat cu aproximație în jurul anului 875 î.Cr. Asemenea orașelor regale ale lui Solomon, și acesta avea o acropolă regală fortificată. Ahab a moștenit pasiunea tatălui său de a construi. La Samaria a clădit ceea ce Biblia numește „casa fildeșului", adică un palat cu o sală a tronului ai cărei pereți sunt decorați cu fildeș sculptat în relief – un lux pe care numai regii cei mai bogați ai vremii și-l puteau permite. În 1931–1935, în timpul săpăturilor din Samaria, printre dărâmături s-au găsit fragmente din aceste decorațiuni de fildeș. Ca și tatăl său, Ahab a fost un rege războinic, care a domnit cu succes timp de 25 de ani, învingându-l de două ori pe regele Damascului, până când, după cum povestește Biblia, în timpul unei confruntări cu carele de luptă, „un om și-a întins arcul și a lovit din întâmplare pe regele lui Israel într-o încheietură a platoșei", rănindu-l de moarte.[192]

Dar Casa Omri, la fel de dedată la cele lumești și la fel de plină de succes ca și a lui Solomon, a stârnit și crunte nemulțumiri sociale și morale. Averile și proprietățile strânse erau imense și nenumărate. Prăpastia dintre bogați și săraci s-a adâncit, țăranii au devenit datornici, iar când nu puteau plăti, erau expropriați. Ceea ce se întâmpla era împotriva spiritului legii mozaice, deși nu neapărat împotriva literei ei, legea spunând că nu trebuie să îndepărtezi semnele de hotar ale vecinului.[193] Regii se opuneau oprimării poporului de către elite, întrucât ei aveau nevoie de populația săracă pentru clacă, dar acțiunile pe care le întreprindeau în acest sens erau extrem de timide. Preoții din Sichem, Betel și alte locuri sfinte primeau salariu, erau văzuți ca fiind extrem de apropiați casei regale, se ocupau de ceremoniale și nu manifestau nici un interes – așa susțineau criticii – față de suferințele săracilor. În aceste circumstanțe și-au făcut reapariția profeții, pentru a da glas conștiinței sociale. Ca și pe Samuel, instituția monarhică îi neliniștea, considerând-o drept intrinsec incompatibilă cu teocrația democratică. În timpul domniei celor din Casa Omri, tradiția profetică a renăscut brusc în nord, datorită lui Ilie, o figură uluitoare a timpului său. De loc era din Tesba, o localitate neidentificată, undeva în Galaad, la est de râul Iordan, la marginea deșertului. Era un recabit, membru al acelei secte ultra-austere, primitive și fundamentaliste, „păros peste tot și încins peste mijloc cu o cingătoare de curea". Aproape ca toți evreii, provenea din rândul celor săraci și le susținea cauza. Tradiția spune că trăia undeva lângă râul Iordan și era hrănit de către corbi.[194] Fără îndoială că semăna întru câtva cu Ioan Botezătorul, cel care avea să trăiască o mie de ani mai târziu. A făcut miracole pentru cei sărmani, mai ales la vremuri de secetă și foamete, când masele sufereau cel mai mult.

Dar desigur că Ilie, la fel ca toți cei care se închinau numai și numai lui Iahve, avea păreri foarte critice la adresa Casei Omri, nu numai din pricini sociale, ci, mai ales, din cele religioase. Căci Ahab neglija cultul lui Iahve, adoptând cultul lui Baal, căruia se închina soția lui: „Căci n-a fost încă nimeni ca Ahab, care să se încumete a săvârși fapte urâte înaintea ochilor Domnului, la care l-a împins Izabela, soția sa. S-a purtat rău ca un ticălos, urmând după idoli."[195] Tot Izabela a fost aceea care l-a împins pe Ahab să-și însușească via lui Nabot, printr-un act de putere despotică, și anume prin condamnarea la moarte a lui Nabot, o crimă împotriva întregului etos al teocrației israelite.

În mod limpede, Ilie avea puterea să mobilizeze masele, în special în vremuri de restriște, când nu ploua. Era un predicator extraordinar. Capitolul 18 din Cartea Întâi a Regilor descrie scena dramatică în care el a strâns o mulțime fără număr pe muntele Carmel, provocându-i pe preoții închinători lui Baal și pe „proorocii Așerei, care mănâncă la masa Izabelei" la o întrecere de invocare a ploii. Scopul lui era acela de a stabili o dată pentru totdeauna religia poporului, spunând adunării: „Până când veți șchiopăta de amândouă picioarele? Dacă Domnul este Dumnezeu, urmați Lui! Și dacă este Baal, urmați aceluia." Preoții lui Baal au îndeplinit toate ritualurile lor, înțepându-se cu „săbii și lăncii, până ce curgea sângele, dar nu s-a întâmplat nimic. Apoi Ilie a înălțat un altar și i-a adus jertfă lui Iahve, și de îndată „[...] s-a coborât foc de la Domnul și a mistuit arderea de tot". Văzând acestea, tot poporul „a căzut cu fața la pământ și a zis: «Domnul este Dumnezeu! Domnul este Dumnezeu»". Ilie și mulțimea sa i-au prins pe toți preoții păgâni și i-au dus la pârâul Chișon, unde „i-a[u] junghiat" și, după ce s-au mai rugat o vreme pe culmea Carmelului, Ilie a ridicat un mic nor din mare, „cât o palmă"; curând „cerul s-a întunecat de nori și s-a pornit vijelie și ploaie mare".

În ciuda acestei reabilitări triumfătoare, Ilie nu a fost capabil, de unul singur, să distrugă păgânismul sau Casa Omri, deși le-a prorocit decăderea. O figură singuratică, un om charismatic, în stare să mobilizeze mase mari de oameni, dar nicidecum să întemeieze o grupare sau o facțiune la curte. El a reprezentat conștiința individuală, poate singurul om din istoria iudaică de până atunci care a făcut acest lucru. Dumnezeu i se adresa nu cu vocea de tunet a tradiției mozaice, ci cu „o voce calmă, firavă". Blestemându-i pe descendenții lui Ahab pentru uciderea lui Nabot, Ilie susținea principiul conform căruia comportamentul unui rege nu trebuie să se deosebească de acela al omului de rând, ci trebuie să se ghideze după principii mo-

rale. Politica ținea de ceea ce era drept, nu de putere. Dar Ilie, deși primul lider profetic al opoziției, nu era un politician. Cea mai mare parte a vieții lui a fost un fugar hăituit. Ultimele zile și le-a petrecut în pustietate. Capitolul 2 al Cărții a Doua a Regilor povestește cum Ilie l-a numit pe Elisei drept succesorul său, înainte de a fi luat de vârtej și urcat la cer într-un car de foc, lăsându-și mantia sacră în urmă, pentru a fi folosită de moștenitorul său.

Elisei însă era de o cu totul altă factură. Povestea biblică îl arată săvârșind fapte remarcabile: când este batjocorit de „copilași" (ori poate adolescenți bătăuși) în apropiere de Betel, el cheamă două ursoaice din pădure care sfâșie în bucăți nu mai puțin de 42 de delincvenți.[196] Dar Elisei nu era singur. El și-a creat o suită bine organizată, un colegiu de profeți, și colabora cu elemente din cercurile conducătoare seculare pentru a obține reformele religioase cerute de Ilie. Ahab păstrase și lărgise orașele carelor de luptă întemeiate de Solomon în nordul regatului. El și succesorii săi au avut o armată profesionistă, o sursă de putere, dar și de slăbiciune. Printre generalii carelor de luptă care au repurtat victorii s-a numărat și Iehu, fiul lui Nimși, care „conducea cu sălbăticie". Elisei s-a asociat cu Iehu într-o conspirație religios-militară, făcându-l pe acesta să îl aleagă pe succesorul la tron și astfel a declanșat una dintre cele mai sângeroase lovituri de stat din istorie.[197] Iehu i-a pus pe eunuci s-o azvârle pe Izabela de la fereastra palatului ei, „și a țâșnit sângele ei pe zid și pe caii care au călcat-o în picioare". Cei 70 de fii ai lui Ahab au fost decapitați și așezați „în două grămezi la poartă". Iehu a masacrat toată casa regală a lui Ahab, și „pe toți cei mari ai lui și pe cei de aproape ai lui și pe preoții lui, încât n-a scăpat nici unul". Apoi i-a adunat pe toți preoții lui Baal și i-a măcelărit. „Și au sfărâmat chipul cel cioplit al lui Baal și au dărâmat capiștea lui Baal și au făcut din ea loc de necurățenie până în ziua de azi."[198]

Dacă această feroce curățire religioasă a reușit să restabilească pentru o vreme venerarea oficială și unică a lui Iahve, nu a rezolvat conflictul peren între nevoia de a menține ortodoxia religioasă – de a-i ține pe oameni laolaltă – și nevoia de a se pune de acord cu lumea – anume, de a menține statul. În mod previzibil, Iehu a ajuns curând să se poarte la fel de arbitrar ca și cei din Casa Omri; într-adevăr, practic toți regii lui Israel au ajuns, mai devreme sau mai târziu, să se distanțeze de puriștii religioși. Din câte se pare, pentru a-și păstra puterea, un rege trebuia să facă lucruri pe care un adevărat servitor al lui Iahve nu le putea concepe. Un exemplu în acest sens este episodul cu via lui Nabot, un simbol al conflictului dintre

spiritual și profan. Într-un pasaj bine-cunoscut, Dumnezeu îl inspiră pe Ilie pentru a-i zice lui Ahab: „Ai ucis și vrei încă să intri în moștenire?", iar Ahab îi răspunde: „M-ai aflat, dușmanule, și aici!"[199] Simpla înlocuire a fiilor lui Ahab cu Iehu și fiii săi nu a rezolvat problema. Acest lucru este exprimat sub o formă destul de diferită în Cartea lui Amos, din secolul al VIII-lea. O carte contemporană cu *Munci și zile* a lui Hesiod, din Grecia posthomerică, care trădează o preocupare similară pentru dreptatea abstractă, deși în cazul lui Amos este asociată direct cultului lui Iahve. Amos era un sudist din Iuda, se ocupa de curățatul platanilor; a venit în nord, în Israel, să predice dreptatea socială. Ținea cu tot dinadinsul să sublinieze că nu era profet prin naștere și nu aparținea nici unei grupări; nu era decât un om care muncea și care vedea adevărul. Protesta împotriva ceremoniilor sofisticate conduse de preoții din Betel, despre care spunea că sunt o bătaie de joc atâta vreme cât cei săraci erau călcați în picioare și mureau de foame. Prin gura lui, Dumnezeu spune: „Urât-am, disprețuit-am prăznuirile voastre [...] Depărtează de Mine zgomotul cântecelor tale, că nu am plăcere să ascult cântarea alăutelor tale! Și judecata se va năpusti ca apa și dreptatea ca un șuvoi furios."[200] Amazia, mai-marele preoților din Betel, era cu totul împotriva activității lui Amos. Locul sfânt, zicea el, era capela regelui, care făcea parte din curtea regelui; sarcinile preoților erau acelea de a sprijini religia de stat cu eticheta ce i se cuvine, și nu lor le revenea să facă jocurile politice și să se amestece în procesele economice. Drept care i-a răspuns lui Amos: „Profetule, scoală și fugi în pământul lui Iuda și mănâncă acolo pâine și profețește în acele locuri." Regelui i s-a plâns că Amos a organizat o conspirație împotriva lui, chiar pe pământurile regale, adăugând – într-o propoziție semnificativă – că „locuitorii țării nu mai pot îndura cuvintele lui!"[201].

Disputa a fost și continuă să fie importantă. Prorocii evrei de mai târziu și, la rândul lor, majoritatea teologilor morali creștini susțineau punctul de vedere al lui Amos. În Talmud stă scris: „Porunca de a urma calea dreaptă este mai presus de toate celelalte porunci laolaltă."[202] Dar talmudiștii nu aveau responsabilitatea de a păstra unitatea statului. Era ceva de domeniul trecutului, iar ei își puteau permite acum luxul absolutismului moral. Însă pe vremea lui Amazia era esențial să se ajungă la un compromis între autoritățile seculare și cele spirituale, pentru ca statul să poată supraviețui. Dacă li se îngăduia profeților din sud să bântuie țara și să stârnească spiritele de clasă în numele Domnului, comunitatea avea să slăbească și să ajungă la mâna dușmanilor externi, care ar fi distrus complet

cultul lui Iahve. Acesta era substratul celor spuse de Amazia, anume că țara nu mai suporta vorbele veninoase ale lui Amos.

De-a lungul întregului secol al IX-lea î.Cr., puterea Asiriei sporise. Obeliscul negru al lui Salmanasar arată că, încă de pe vremea lui Iehu, Israel fusese obligat să plătească tribut. O vreme, israeliții au reușit să-i mituiască pe asirieni sau au format coaliții cu alte state mici pentru a stăvili înaintarea acestora. Dar în 745 î.Cr., crudul Tiglat-pileser III a ajuns pe tronul asirian, preschimbând poporul său războinic într-o națiune de imperialiști. El a inaugurat politica deportărilor în masă pe teritoriile cucerite. În 740, cronica lui regală consemnează: „Cât despre Menahem [regele lui Israel], l-a copleșit spaima [...] a fugit și mi-a lăsat [...] argint, veșminte colorate din lână, veșminte de in [...] Le-am luat drept tributul plătit de el.“ În 734, a reușit să ajungă până la țărm, apoi a luat-o de-a lungul lui până la „Izvorul Egiptului“. Toată elita, bogătașii, negustorii, meșteșugarii, soldații au fost transportați în Asiria și obligați să se stabilească acolo; în locul lor au fost aduse triburile caldeene și aramaice din Babilonia. Apoi Tiglat a înaintat în interiorul regiunii. Măcinat intern de conflicte religioase și sociale, regatul de nord al lui Israel nu avea cum să reziste presiunii externe. În 734–733, Tiglat-pileser a cucerit Galileea și Transiordania, iertând doar Samaria. Tiglat a murit în 727, dar succesorul său, Salmanasar V, a cucerit Samaria în iarna lui 722–721, iar în anul următor succesorul acestuia, Sargon II, a desăvârșit distrugerea regatului de nord, dislocând întreaga elită și aducând în loc coloniști: „Am asediat și am cucerit Samaria“, consemnează Sargon în Cronica lui Khorsabad, „ducând cu noi 27.290 dintre cei care locuiau acolo“. Cartea a Doua a Regilor relatează cu durere: „Și a fost strămutat Israel din pământul său în Asiria, unde se află până în ziua de astăzi. După aceea regele Asiriei a adunat oameni din Babilon, din Cuta, din Ava, din Hamat și din Sefarvaim și i-a așezat prin cetățile Samariei în locul fiilor lui Israel. Aceștia au stăpânit Samaria și au început a locui prin cetățile ei.“[203] Documentele arheologice confirmă din plin această catastrofă. În Samaria, curtea regală a fost distrusă în totalitate. Meghido a fost făcut una cu pământul și reconstruit, clădirile de tip asirian fiind înălțate pe molozul vechiului oraș. Zidurile Hatzorului au fost dărâmate. Sichem a dispărut complet. La fel și Tirtza.

A fost prima mare tragedie în masă din istoria evreilor. O tragedie nealinată de renașterea ulterioară. Dispersarea la fel de fatală ca un holocaust a poporului lui Israel din partea de nord a fost definitivă. Forțați să împlinească ultima lor călătorie în Asiria, cele

zece triburi din nord au ieșit din istorie și au devenit un mit. Au continuat să trăiască în legendele evreiești de mai târziu, dar, în realitate, ele au fost pur și simplu asimilate de populația aramaică ce-i înconjura, pierzându-și credința și limba; iar răspândirea limbii aramaice spre vest, ca limbă comună a Imperiului Asirian, a contribuit la mascarea dispariției lor. În Samaria, țăranii și meșteșugarii israeliți au rămas la casele lor și s-au căsătorit cu nou-veniții. Capitolul 17 din Cartea a Doua a Regilor, care consemnează aceste triste evenimente, spune că, în vreme ce elita exilată în Asiria continua să se închine lui Iahve, un preot de-al lor a fost trimis înapoi în Betel pentru a-i păstori pe cei rămași fără conducător spiritual. Însă adaugă: „Afară de acestea, fiecare popor și-a mai făcut și dumnezeii săi și i-a pus în capiștile de pe înălțimi pe care le făcuseră Samarinenii", după care pictează un tablou teribil al păgânismului confuz în care s-a prăbușit regatul de nord. Felul în care nordul i se închinase lui Iahve li se păruse întotdeauna suspect celor din Iuda. Îndoiala aceasta manifestată față de ortodoxia din regatul de nord reflecta diviziunea israeliților, care a apărut încă de pe vremea când au intrat în Egipt și care nu s-a vindecat niciodată complet după Ieșire și după cucerirea Canaanului. În ochii Ierusalimului și ai preoților săi, nordicii s-au amestecat întotdeauna cu păgânii. Căderea și dispersarea regatului de nord și căsătoriile dintre cei rămași pe loc și străini au fost argumentele folosite pentru a le nega samaritenilor moștenirea israelită inițială. Din acest moment, pretenția lor de a face parte din poporul ales și de a trăi pe Pământul Făgăduinței cu drepturi depline de posesiune nu a mai fost niciodată recunoscută de evrei.

Cu toate acestea, nordul a lăsat o moștenire celor din sud, și anume de a oferi germenii noii faze a religiei lui Iahve, care a înflorit în sud în ultimele zile ale vechiului Ierusalim. Când a căzut Samaria, câțiva refugiați cu știință de carte au scăpat de deportare și s-au refugiat în sud, unde au fost primiți și lăsați să se stabilească în Ierusalim. Unul dintre ei a adus cu sine scrierile unui profet obscur, pe nume Osea, redactate ulterior de cineva din sud.[204] Osea făcuse profeții și scrisese în ajunul distrugerii regatului de nord. El a fost primul israelit care a văzut cu limpezime că eșecul militar și politic era o pedeapsă inevitabilă, îndreptată de către Dumnezeu împotriva poporului ales, din pricina păgânismului și a slăbiciunilor sale morale. Într-un text scris cu multă măiestrie și multe accente poetice, el a prorocit căderea Samariei. Dumnezeu avea să le sfărâme idolii: „Pentru că ei au semănat vânt, vor culege furtună." Iar pe toți păcătoșii care se închinau lui Iahve i-a avertizat: „Dar voi ați arat semănând fărădelegea și ați secerat nenorocirea."[205]

Osea este o figură misterioasă și, în anumite sensuri, textul rămas de la el este unul dintre cele mai greu de descifrat din toată Biblia. Tonul este adesea întunecat, pesimist. El a avut capacitatea – care avea să devină o caracteristică a atâția autori evrei – de a reda ideea de suferință, dar în același timp de a păstra o scânteie de speranță de nestins. Din câte se știe, a fost un bețiv și un afemeiat reformat. „Desfrânarea, vinul și mustul dau curaj inimii", se plângea el.[206] Sexualitatea, mai ales, îți stârnește dezgustul suprem. Dumnezeu, spune el, i-a cerut să se însoare cu târfa Gomer și să aibă copii cu ea – Gomer simbolizând prostituatele din ritualurile ce se țineau în templele păgâne, și pe Israel însuși, care l-a părăsit pe Iahve pentru a preacurvi cu Baal. Osea denunță toate instituțiile din nord; el consideră că nordul n-ar fi trebuit să existe niciodată, deoarece Israel și Iuda erau, în fapt, un singur regat. Soluțiile politice erau inutile, purificarea lui Iehu – vicioasă. Casta organizată a preoților era un adevărat scandal. „Ca și tâlharii din locuri ascunse, o ceată de preoți săvârșesc ucideri pe drumul spre Sichem – ei au făcut lucruri de ocară." Colegiile profeților, din locurile sfinte ale regilor sau din altă parte, nu erau cu nimic mai bune: „Noaptea se poticnește cu tine și profetul. [...] «Profetul este un nebun, omul însuflat aiurează!»"[207]

Prin urmare, Israel și instituțiile sale erau condamnate și aveau să fie duse departe, în exil. Dar, până la urmă, acest lucru nu avea importanță. Dumnezeu își iubea poporul. Pedepsea, însă ierta; „după ce ne-a bătut, ne leagă rănile noastre". Apoi, cu o frază surprinzător de profetică, adaugă: „Iar în ziua a treia ne va ridica iarăși și vom trăi în fața Lui."[208] Ceea ce conta nu era pregătirea materială, ci o schimbare ce trebuia să se petreacă în inimile oamenilor. Salvarea pentru Israel era tocmai dragostea pentru Dumnezeu, răspunsul nostru la dragostea lui Dumnezeu pentru noi, și tot ea cea care avea să îngăduie unui „vestigiu" spălat de păcate, purificat, să ducă această credință în viitor.

Un mesaj remarcabil, în care, pentru prima oară, un gânditor israelit pare să întrezărească o religie a inimii, despărțită de un stat anume și de o societate organizată – un mesaj primit într-un regat Iuda îngrozit de prăbușirea vecinului de la nord, o soartă ce ar fi putut să-l aștepte și pe el. Regatul Iuda era mai sărac decât nordul, mai rural, mai puțin dominat de politicile puterii militare și mai aproape de rădăcinile cultului lui Iahve, deși narațiunea biblică și în egală măsură escavațiile din Ierusalim din 1961–1967 oferă dovezi ale alunecării spre păgânism. Locuitorii obișnuiți ai locului, *am ha-aretz,* erau cei importanți acolo. Și-au făcut apariția în istorie în 840 î.Cr.,

când au detronat-o pe despotica regină-văduvă Atalia, care pusese mâna pe tron prin forță și introdusese cultul lui Baal în Templu. Cartea a Doua a Regilor ne spune limpede că, în timpul restaurației constituționale care a urmat, a fost redeșteptată ideea de democrație teocratică. Cel care s-a aflat în fruntea mișcării populare a fost un om religios, Iehoiada, care insista că poporul ar trebui recunoscut ca o forță politică și constituțională: „Și a încheiat Iehoiada legământ între Domnul și între rege și popor, ca acesta să fie poporul Domnului, precum și între rege și popor."[209] O asemenea înțelegere de tip nou n-ar fi putut să apară în nici o altă țară din Orientul Apropiat la acea vreme, și nici măcar în Grecia, multă vreme după aceea. Într-adevăr, pe măsură ce umbrele imperialismului se lăsau și peste Iuda, *am ha-aretz* au primit dreptul specific de a alege regele dacă succesiunea la tron era pusă la îndoială.

Când a căzut regatul Israel, Iezechia, regele regatului Iuda, a cărui armată profesionistă era slabă și mult inferioară vechii armate a carelor de luptă din nord, s-a folosit de sprijinul acordat de *am ha-aretz* pentru a fortifica încă o dată Ierusalimul, prin construirea unui zid nou pe marginea de vest: „s-a întărit Iezechia și a făcut la loc tot zidul care se stricase și a ridicat turnuri, a zidit pe din afară un alt zid". S-a pregătit, de asemenea, împotriva unui asediu asirian, străpungând tunelul Siloam, care capta apă din izvorul Ghihon într-un rezervor tăiat în stâncă, un canal care ducea apoi apa în pârâul Chedron. Orașul avea acces la acest rezervor uriaș fără ca asediatorii să cunoască aranjamentul. Faptul este descris în Biblie[210], fiind în mod surprinzător confirmat de tunelul explorat în 1867–1870. Pe pereții tunelului a fost descoperită o inscripție contemporană, consemnând în ebraică încheierea lucrării:

> Aceasta este povestea străpungerii: în vreme ce [săpătorii tunelului ridicau] hârletul fiecare către ceilalți, și în vreme ce trei coți [mai rămăseseră] să fie străpunși, [s-a auzit] o voce de bărbat strigându-și tovarășul, căci era o crăpătură în stâncă în dreapta și una [în stânga]. Și în ziua străpungerii până la capăt, săpătorii tunelului au lovit fiecare în direcția tovarășului său, hârleț contra hârleț. Și apa a început să curgă dinspre sursă spre rezervor, o mie două sute de coți.[211]

Ierusalimul a supraviețuit, în fapt, unui asediu sălbatic, purtat de regele asirian Sanherib, în 701 î.Cr. Instrumentul salvării nu era reprezentat atât de zidurile noi și de rezervor, cât de izbucnirea violentă a ciumei bubonice, adusă de șobolani, care a lovit tabăra asiriană și la care s-a referit ulterior istoricul grec Herodot. În Cartea a doua a Regilor, molima este privită ca un miracol: „În noaptea aceea

s-a întâmplat că a ieșit îngerul Domnului și a lovit în tabăra Asirienilor o sută optzeci și cinci de mii, și când s-au sculat dimineața, iată erau peste tot numai trupuri moarte."[212] Cârmuitorii regatului Iuda și-au căutat apărarea și în varii alianțe cu statele vecine mici, și chiar cu Egiptul cel întins și secătuit, „trestia frântă", pe care, spuneau asirienii batjocoritor, „de se sprijinește cineva [...] îi intră în mână și i-o sparge"[213].

Cu toate acestea, și tot mai mult, cârmuitorii și popoarele lui Iuda au început să-și lege în ultimă instanță soarta politică și militară de teologia curentă și de comportamentul lor moral. Se pare că se răspândise ideea că poporul putea fi salvat prin credință și muncă. Dar conceptul soluției religioase pentru problema națională a supraviețuirii era tocmai opusul ideii care a atras Israelul spre regat la vremea invaziei filistene și a fost cea care a împins Iuda în două direcții divergente. Cum i se putea cere lui Iahve să fie blând în modul cel mai eficient? Preoții Templului din Ierusalim susțineau că soluția ar fi fost distrugerea, o dată pentru totdeauna, a practicilor de cult suspecte, a vechilor locuri înalte și a templelor provinciale, concentrând venerarea doar în Ierusalim, unde ortodoxia putea fi păstrată în toată puritatea ei. Procesul a fost accelerat în 622 î.Cr., când, în timpul reparațiilor la Templu, marele preot Hilchia a găsit o carte cu scrieri străvechi, probabil textul original al Pentateuhului sau poate doar Deuteronomul, în care era redat legământul dintre Dumnezeu și Israel, culminând cu blestemele cumplite din capitolul 28. Descoperirea a creat panică, părând a confirma avertismentele profetice ale lui Osea și sugerând că soarta nordului avea să lovească și sudul. Regele Iosia „și-a împrumutat veșmintele" și a ordonat o reformă totală a cultului. Toate imaginile au fost distruse, locurile înalte au fost închise, preoții păgâni, heterodocși și eretici, au fost masacrați și reforma fundamentalistă a culminat într-o celebrare națională solemnă a Paștelui, într-un fel nemaisăvârșit până atunci în Ierusalim.[214] Prin urmare, printr-un paradox curios, beneficiarul principal al acestei reîntoarceri la rădăcinile trecutului religios al națiunii a fost Templul din Ierusalim, introdus ca o inovație cvasipăgână de către Solomon. Puterea pe care o aveau preoții din Templu a crescut brusc, el devenind arbitrul național – sau cel puțin oficial – al adevărului religios.

Dar în această perioadă plină de legi a început să se facă auzită o a doua linie de gândire, neoficială, care susținea că salvarea se află în altă parte – ceea ce s-a și dovedit a fi adevărat. Osea scrisese despre puterea dragostei, pledând pentru o schimbare în inimile oamenilor. Un contemporan de-al său mai tânăr, un sudist, a dus aceste

idei mai departe. Isaia a trăit în vremea când regatul de nord era condamnat la moarte. Spre deosebire de majoritatea figurilor eroice din Biblie, Isaia nu se trăgea dintr-o familie săracă, conform tradiției Talmudului babilonian: el era nepotul regelui Amosia al regatului Iuda.[215] Ideile lui însă erau populiste sau democratice. Nu avea încredere în armate și ziduri, legi și temple magnifice. Ceea ce a realizat el marchează momentul în care religia israelită începe să se spiritualizeze, să se deplaseze dintr-o localizare specifică în spațiu și timp în planul universalist. Cartea lui Isaia se împarte în două părți: capitolele 1–39 tratează despre viața și profețiile lui între 740 și 700 î.Cr.; capitolele 44–66 – sau Deutero-Isaia – datează dintr-o perioadă mai târzie; legătura istorică dintre ele nu este foarte clară, deși evoluția ideilor este destul de logică.

Isaia nu a fost doar cel mai remarcabil dintre profeți, ci și de departe cel mai însemnat autor din Biblie. În mod evident, era un predicator extraordinar, dar este foarte posibil să-și fi consemnat vorbele în scris. Este sigur că au căpătat formă scrisă la o epocă foarte timpurie și astfel au rămas printre cele mai cunoscute dintre toate textele sfinte; printre cele descoperite la Qumran după al Doilea Război Mondial se găsea și un sul de piele, lung de șapte metri, redând tot textul lui Isaia în limba ebraică, în cincizeci de coloane, fiind cel mai bine păstrat și mai lung manuscris antic al Bibliei aflat în posesia noastră.[216] Evreilor din acea epocă le plăcea proza lui sclipitoare, cu imagini minunate, dintre care multe au trecut în tezaurul literar al tuturor națiunilor civilizate. Dar mai important decât limba era conținutul ideatic: Isaia împingea umanitatea spre noi descoperiri morale.

Toate temele lui Isaia sunt legate între ele. Asemenea lui Osea, el este preocupat să avertizeze lumea asupra catastrofei. „Străjerule, cât a trecut din noapte?" întreabă el. „Străjerule, cât mai este până trece noaptea?" Nesăbuiți, oamenii nu iau seamă la asta: „Să mâncăm și să bem, că mâine vom muri!" spun ei. Sau se încred în fortificații și alianțe. Mai bine ar da ascultare poruncii Domnului: „Pune rânduială în casa ta." Adică a face o schimbare morală în suflet, o reformă internă atât pentru indivizi ca atare, cât și pentru comunități. Scopul trebuie să fie dreptatea socială. Oamenii trebuie să înceteze să facă din avere țelul principal al vieții lor: „Vai vouă care clădiți casă lângă casă și grămădiți țarini lângă țarini până nu mai rămâne nici un loc." Dumnezeu nu tolerează oprimarea celor slabi. „«Pentru ce ați zdrobit pe poporul Meu și ați sfărâmat fața celor sărmani?» zice Domnul Dumnezeu Savaot."[217]

A doua temă a lui Isaia este căința. Dacă se schimbă ceva în suflet, atunci Dumnezeu iartă întotdeauna. „Veniți să ne judecăm, zice Domnul. De vor fi păcatele voastre cum e cârmâzul, ca zăpada le voi albi, și de vor fi ca purpura, ca lâna albă le voi face." Ceea ce vrea Dumnezeu de la om este o recunoaștere și o împărtășire a sfințeniei sale, „Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui!" – și Isaia își imaginează îngerii atingând buzele oamenilor cu un cărbune de foc, pentru a îndepărta prin ardere păcatul. Și după ce omul păcătos își schimbă sufletul și nu mai umblă după avere și putere, ci caută sfințenia, Isaia introduce a treia temă a lui: ideea unei epoci a păcii, când oamenii își vor preface „săbiile în fiare de pluguri și lăncile lor în cosoare. Nici un neam nu va mai ridica sabia împotriva altuia și nu vor mai învăța războiul". În această epocă a păcii, „Veselește-te pustiu însetat, să se bucure pustiul; ca și crinul să înflorească"[218].

Totuși, Isaia nu predică pur și simplu un nou sistem etic. Având-și originea într-un popor cu preocupări pentru istorie, el vede vrerea Domnului, cauza și efectul, păcatul și căința ca urmând un curs liniar. El are o viziune asupra viitorului, o viziune populată cu personaje distincte. În acest punct introduce a patra temă: nu numai ideea de îndepărtare colectivă de păcat, ci ideea apariției unui salvator: „Iată, Fecioara va lua în pântece și va naște fiu și vor chema numele lui Emanuel." Acest copil special va fi un mijlocitor în vreme de pace: „Atunci lupul va locui laolaltă cu mielul și leopardul se va culca lângă căprioară; și vițelul și puiul de leu vor mânca împreună și un copil îi va paște." Dar va fi și un mare cârmuitor: „Căci Prunc s-a născut nouă, un Fiu s-a dat nouă, a cărui stăpânire e pe umărul Lui și se cheamă numele Lui: Înger de mare sfat, Sfetnic minunat, Dumnezeu tare, biruitor, Domn al păcii, Părinte al veacului ce va să fie."[219]

Isaia scria, dar și predica în Templu. Nu vorbea însă despre o religie cu un cult oficial, cu sacrificii fără sfârșit și ceremonii preoțești, ci despre o religie etică, a inimii; Isaia trecea peste capetele preoților, adresându-se direct oamenilor. Tradiția talmudică spune că a fost ucis în timpul domniei regelui Manase, cel care se închina idolilor; Isaia nu era însă bine-venit nici în sânul preoțimii ortodoxe, al conducerii Templului. Martiriul era o temă care își făcea cu tot mai multă insistență loc în scrierile israelite. În partea a doua a Cărții lui Isaia apare un personaj nou, care ar fi într-un fel legat de figura salvatorului din prima parte: Slujitorul Suferind, care poartă toate păcatele comunității, purificând-o prin propriul său sacrificiu,

și care personifică misiunea nației și conduce spre împlinirea ei triumfătoare.[220] Slujitorul Suferind se face ecou al însești vocii și destinului lui Isaia, iar cele două părți ale cărții capătă o unitate, în ciuda faptului că aproape două secole despart consemnările lor în scris. Ceea ce face Cartea lui Isaia în ansamblu este să marcheze o maturizare considerabilă a religiei lui Iahve. Căci acum este preocupată de dreptate și înțelegere: înțelegerea națiunilor și înțelegerea sufletului fiecărui individ. În special în Deutero-Isaia, accentul se pune pe individ ca purtător al credinței, dincolo de revendicările tribului, seminției, națiunii. Nu numai Isaia, ci fiecare dintre noi posedă acea „voce mică, șoptită" a conștiinței. Totul face parte din descoperirea individului, un pas uriaș înainte întreprins de umanitate în procesul de autocunoaștere. În scurt timp, și grecii aveau să se îndrepte pe același drum, dar israeliții, sau evreii, după cum îi vom numi curând, au fost cei dintâi care au făcut-o.

Mai mult, spre deosebire de greci, israeliții se îndreptau spre monoteismul pur, sub influența lui Isaia. Există multe pasaje în părțile de început ale Bibliei unde Iahve este privit nu atât ca singurul Dumnezeu, ci ca fiind cel mai puternic, care poate să acționeze și pe teritoriul altor dumnezei.[221] Cu toate acestea, în Deutero-Isaia este negată existența altor dumnezei, nu numai în practică, ci și în teoria ideologică: „Eu sunt Cel dintâi și Cel de pe urmă și nu este alt dumnezeu în afară de Mine!"[222] Tot acum se afirmă clar că Dumnezeu este universal, ubicuu și omnipotent. Dumnezeu este forța motivatoare, unica forță motivatoare în întreaga istorie. El a creat universul; el îl conduce; el îi va pune capăt. Israel face parte din planul său, ca și tot restul. Prin urmare, dacă asirienii atacă, o fac la comanda lui – și dacă babilonienii duc poporul în exil înseamnă că aceasta a fost vrerea Domnului. Religia din pustietate a lui Moise începe să se maturizeze și să devină o credință sofisticată a lumii întregi, căreia întreaga umanitate i se poate adresa pentru a găsi răspunsuri.[223]

Nu ne putem îndoi de faptul că mesajul lui Isaia a pătruns în conștiința oamenilor înainte de căderea Ierusalimului. Dar în cele câteva decenii care au precedat catastrofa, vocii lui puternice i s-a alăturat o alta, mai puțin poetică, dar la fel de pătrunzătoare. Știm mai multe despre Ieremia decât despre orice alt autor dinainte de exil, deoarece el și-a dictat învățăcelului său, scribul Baruh, toate predicile și autobiografia.[224] Viața lui s-a împletit strâns cu istoria tragică a țării sale. Făcea parte din seminția lui Veniamin, trăgându-se dintr-o familie sacerdotală dintr-un sat aflat la nord-est de Ieru-

salim. A început să predice în 627 î.Cr., în tradiția lui Osea și, într-o oarecare măsură, a lui Isaia. Pentru el, națiia era dureros de păcătoasă, alunecând spre pieire: „Dar poporul acesta are inimă îndârjită și răzvrătită." El nu se preocupa, precum Osea, de instituția religioasă ca atare, fie ea reprezentată de preoți, scribi, „înțelepți" ori profeți ai templelor: „Proorocii profețesc minciuni, preoții învață ca și ei, și poporului Meu îi place aceasta. Dar la urmă ce veți face?"[225] Considera marea reformă religioasă în favoarea Templului, inițiată în timpul domniei lui Iosia, drept un eșec total și, curând după moartea regelui, în 609 î.Cr., s-a dus la Templu, unde a ținut o predică furioasă, exprimându-și limpede punctul de vedere. Drept rezultat, aproape că a fost omorât, interzicându-i-se să se mai apropie de Templu. Cei din satul său, chiar și propria sa familie, i-au întors spatele. Nu mai putea să se însoare, și nici nu dorea acest lucru. Izolat și singur, a început să dea semne de paranoia – după cum am numi-o noi – vizibile în ceea ce scria: „Blestemată fie ziua în care m-am născut." Iar în alt loc: „De ce este așa de grea boala mea și de ce rana mea este așa de greu de vindecat?" Simțea că e înconjurat de dușmani: „Am auzit ocări de la mulți și amenințări din toate părțile", „Eu însă, ca un miel blând, dus la junghiere, nici nu știam că ei urzesc gânduri rele împotriva mea".[226] Un oarece adevăr există în toate acestea: nu numai că i s-a interzis să predice, dar scrierile lui au fost arse.

E de înțeles această lipsă de popularitate. Căci la o vreme în care „Dușmanul de la miazănoapte", cum se exprimă el, vorbind de Nabucodonosor și armata lui, devenea tot mai amenințător și întregul regat încerca din răsputeri să găsească o cale de a ieși din dezastru, Ieremia părea să predice defetismul. Spunea că poporul și cârmuitorii săi erau ei înșiși sursa primejdiei prin aceea că erau vicioși. Dușmanul nu era decât instrumentul mâniei lui Dumnezeu, prin urmare avea să izbândească. Era un fatalism sumbru; de unde și expresia de „ieremiadă". Dar ceea ce nu sesizau contemporanii săi era cealaltă parte a mesajului, și anume motivele de speranță. Ieremia spunea că distrugerea regatului nu era importantă. Poporul lui Israel continua să fie cel ales de Dumnezeu. Putea să împlinească misiunea pe care i-o încredințase Dumnezeu, chiar dacă se afla în exil și dispersat, cu aceeași eficacitate ca atunci când se afla închis între hotarele minusculului său stat-națiune. Legătura lui Israel cu Dumnezeu va supraviețui înfrângerii, deoarece era intangibilă și, prin urmare, indestructibilă. Ieremia nu predica disperarea; dimpotrivă, el îi pregătea pe frații săi israeliți să dea piept cu disperarea și s-o domine. Încerca să-i

învețe cum să devină evrei: prin supunere în fața puterii învingătoare și prin acomodare la ea, profitând cât mai mult de pe urma adversității și prețuind în inimile lor credința de lungă durată în spiritul de dreptate al lui Dumnezeu.

Lecția aceasta era necesară, întrucât se întrevedea sfârșitul primului *commonwealth* – al primei uniuni de triburi. Trei ani înainte ca Ieremia să predice în Templu, Imperiul Asirian s-a prăbușit dintr-odată, locul rămas astfel liber fiind ocupat de noua putere a Babilonului. În 605 î.Cr., Babilonul a câștigat bătălia decisivă de la Karkemiș, distrugând armata Egiptului, „trestia frântă". Ierusalimul a căzut în 597 î.Cr., Cronica babiloniană – aflată acum la British Museum – notând: „În cel de-al șaptelea an, în luna lui Kislev, [Nabucodonosor] și-a adunat trupele și, după ce a ajuns până în țara Hatti, a asediat orașul lui Iuda și în a doua zi a lunii Adar a cucerit orașul și a capturat regele. Apoi a numit un rege ales de el, a primit tributul cel greu și [i-a] trimis la Babilon." Prin urmare, avem o dată clară, 16 martie. Cartea a Doua a Regilor adaugă faptul că regele lui Iuda, Iehonia, a fost dus la Babilon împreună cu „tot Ierusalimul, pe toți fruntașii și pe toți oamenii viteji, aproape zece mii de robi, cu toți dulgherii și fierarii"; n-a mai rămas nimeni, în afară de „poporul țării cel sărac". Vasele de aur ale Templului au fost și ele „sfărâmate" și duse în bejenie.[227]

Dar suferințele regatului lui Iuda nu s-au sfârșit aici. Sub domnia lui Sedechia, guvernatorul israelit învestit de babilonieni, cărora le jurase supunere, orașul s-a răsculat; drept urmare, a fost din nou asediat. În 1935, arheologul J.L. Starkey a escavat camera păzitorului din Lachish, unde a găsit înscrise *ostraca*, cunoscute acum drept Scrisorile din Lachish. Ele datează din toamna anului 589 î.Cr. și sunt depeșe trimise dintr-un post de gardă către un ofițer de Stat-Major din Lachish, făcând referiri la ultima fază a epocii de libertate a Ierusalimului. Una pomenește de un „profet", poate chiar Ieremia însuși. Alta menționează că Ierusalimul, Lachish și Azeca sunt singurele enclave israelite rămase libere. În 587/586, zidurile Ierusalimului au fost străpunse și orașul înfometat s-a predat. Într-o scenă apocaliptică, Sedechia a fost martor la uciderea propriilor săi copii, după care el însuși a fost supus torturii, fiindu-i scoși ochii, pedeapsa obișnuită pentru un vasal care și-a călcat jurământul. Templul a fost distrus, zidurile dărâmate, clădirile mărețe ale orașului au fost făcute una cu pământul și vechiul oraș Milo, care data dinainte de a fi fost cucerit de către David, a căzut în ruină.[228]

Există totuși o mare diferență între cucerirea regatului lui Iuda de către babilonieni și năvălirea asirienilor asupra regatului de nord.

Babilonienii au fost mai puțin nemiloși. Ei nu au colonizat. Nici un trib străin nu a fost strămutat în aceste locuri dinspre est, pentru a acoperi Pământul Făgăduinței cu locuri sfinte de-ale păgânilor. Populația săracă, *am ha-aretz*, a rămas fără lider, dar putea – de bine, de rău – să-și practice în continuare religia. Mai mult, veniaminenii, care, din câte se pare, s-au supus în 588 î.Cr., nu au fost trimiși în exil, iar orașele lor, Ghibeon, Mitzpa și Betel, au rămas intacte. Cu toate acestea, națiunea s-a împrăștiat în mare măsură. Exista o diaspora, ca și un exil, căci mulți s-au refugiat în nord, în Samaria, sau în Edom și Moab. Unii s-au dus în Egipt. Printre aceștia din urmă s-a numărat și Ieremia. Dăduse dovadă de mare îndărătnicie și curaj în ultimele zile ale Ierusalimului, susținând sus și tare că orice rezistență era inutilă și că Nabucodonosor era trimisul Domnului pe pământ pentru a pedepsi pe Iuda pentru păcatele sale. Drept care Ieremia a fost arestat. După căderea orașului, el a dorit să rămână pe loc și să ducă aceeași viață cu a săracilor; dar un grup de orășeni l-au luat cu de-a sila cu ei, stabilindu-se de partea cealaltă a hotarului cu Egiptul, unde Ieremia a continuat, la vârsta lui înaintată, să denunțe păcatele care au atras după ele răzbunarea lui Dumnezeu și să-și pună toată încrederea într-un „rest", un „mic număr" care vor fi martorii faptului că istoria îi va confirma vorbele. Și, în acel moment, vocea lui s-a stins în tăcere – vocea primului evreu.[229]

PARTEA A DOUA

IUDAISMUL

În primul grup de elită obligat să plece în exilul babilonian în 597 î.Cr. se găsea și un preot bătrân, mare cărturar, pe nume Iezechiel. Soția lui murise în timpul ultimului asediu al orașului, iar el și-a dus mai departe viața de unul singur și a murit în exil, pe malul canalului Chebar, în apropiere de Babilon.[1] Șezând odată lângă apă, cuprins de amărăciune și disperare, el a avut o viziune divină: „Venea dinspre miazănoapte un vânt vijelios, un nor mare și un val de foc, care răspândea în toate părțile raze strălucitoare; iar în mijlocul focului strălucea ca un metal o văpaie."[2] Era prima dintr-o serie de experiențe vizuale intense, unice în Biblie, datorită culorilor violente și luminii orbitoare văzute de Iezechiel, care le-a consemnat, răscolindu-și vocabularul pentru a găsi cuvintele nimerite să le descrie: culorile sunt ca topazul, safirul, rubinul, lumina este fulgerătoare, sub formă de raze, scapără, strălucește, orbește, arde cu fierbințeala ei cumplită. Cartea lui lungă este confuză și creează confuzie, e străbătută de secvențe onirice și imagini înspăimântătoare, amenințări, blesteme, violență. El este unul dintre cei mai mari scriitori din Biblie și unul dintre cei mai cunoscuți în vremea sa și de atunci încoace. Dar se înconjoară de mistere și enigme, aproape fără voia lui. De ce oare – se întreabă el – trebuie mereu să vorbesc în cimilituri?

Totuși, în esență, acest om ciudat și pătimaș avea de transmis un mesaj limpede și extrem de important: mântuirea nu se putea dobândi decât prin puritatea religioasă. Nimic nu conta în perspectiva îndepărtată, nici statele, nici imperiile sau tronurile. Toate aveau să piară prin puterea Domnului. Tot ceea ce avea importanță era ființa creată de Dumnezeu după chipul și asemănarea sa: omul. Iezechiel descrie cum l-a dus Dumnezeu într-o vale plină de oase și acolo l-a întrebat: „Fiul omului, vor învia oasele acestea?" Apoi, sub privirile îngrozite ale lui Iezechiel, oasele încep să zornăie și să se miște și să se reasambleze. Dumnezeu pune pe ele vene, carne și piele, și apoi Iezechiel suflă peste ele, „și a intrat în ei duhul și au înviat și mulțime multă foarte de oameni s-au ridicat pe picioarele lor"[3]. Ulterior,

creștinii aveau să interpreteze această scenă înfricoșătoare drept o imagine a Învierii din morți, dar pentru Iezechiel și cei care-l ascultau era un semn al renașterii lui Israel, deși un Israel mult mai apropiat și mai dependent de Dumnezeu decât oricând înainte, fiecare bărbat și fiecare femeie creați de Dumnezeu răspunzând pentru sine în fața lui Dumnezeu, supus fiind de la naștere, pe viață, legilor lui. Dacă Ieremia a fost primul evreu, Iezechiel și viziunile lui au conferit un impuls dinamic formării iudaismului.

Exilul reprezintă în mod necesar o rupere de trecutul tribal. Într-adevăr, zece dintre triburi dispăruseră. Asemenea lui Osea, Isaia și Ieremia, Iezechiel susținea că nenorocirile care se abătuseră asupra evreilor erau rezultatul direct și inevitabil al încălcării prin păcat a Legii. Dar câtă vreme poveștile și profețiile anterioare trataseră conceptul de vină colectivă și atribuiseră regilor și căpeteniilor fărădelegea ce atrăsese mânia divină asupra tuturor, evreii exilați nu mai aveau pe cine să dea vina în afară de ei înșiși. Dumnezeu – scria Iezechiel – nu mai pedepsea o întreagă colectivitate de oameni pentru păcatul conducătorului lor sau generația prezentă pentru greșelile strămoșilor ei. „Precum este adevărat că Eu sunt viu", declara Dumnezeu cu voce de tunet, vechiul proverb israelit „Părinții au mâncat aguride și copiilor li s-au strepezit dinții" nu mai era câtuși de puțin valabil, drept care trebuia dat la o parte. „Că iată, toate sufletele sunt ale Mele", i-a spus Dumnezeu lui Iezechiel, și fiecare răspundea în numele său pentru faptele sale: „sufletul care a greșit va muri"[4]. Desigur că ideea de individ a fost dintotdeauna prezentă în religia mozaică, moștenită fiind în credința că fiecare bărbat și fiecare femeie au fost creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Iar Isaia a subliniat-o cu și mai mare pregnanță. Odată cu Iezechiel, această idee a căpătat o importanță covârșitoare, din acest moment răspunderea individuală fiind cuprinsă în însăși esența religiei iudaice.

Acest fapt a avut consecințe multiple. Între 734 și 581 î.Cr., s-au petrecut șase deportări distincte ale israeliților, iar un număr mare s-a refugiat de bunăvoie în Egipt și în alte părți ale Orientului Apropiat. De acum încolo, majoritatea evreilor va trăi întotdeauna în afara granițelor Pământului Făgăduinței. Risipiți, lipsiți de cârmuitor, de stat sau de orice aparat de sprijin pe care l-ar fi conferit în mod firesc guvernul lor, evreii au fost obligați să găsească mijloace alternative de a-și păstra identitatea lor de un tip cu totul aparte. Prin urmare, au apelat la scrierile lor – legile și documentele care le înregistraseră trecutul. Scribii vor fi pomeniți tot mai des. Până atunci fuseseră simpli secretari, asemenea lui Baruh, care consemnau rostirile

celor mari. De acum însă aveau să devină o castă importantă, dând formă scrisă tradițiilor orale, copiind suluri valoroase aduse din Templul distrus, ordonând, redactând și dând explicații logice arhivelor ebraice. Și cu adevărat, pentru o vreme, scribii au fost mai importanți decât preoții, care nu aveau templu care să le sublinieze gloria și puterea. Exilul și-a adus contribuția la efortul scribilor. Evreii se bucurau de un tratament destul de bun în Babilon. Tăbliețele găsite lângă Poarta lui Ișar, poarta orașului vechi, menționează rațiile de alimente împărțite captivilor, printre care se găsea și „Iauhin, regele țării Iahud" – aceasta fiind Iehonia. Unii dintre evrei au devenit negustori. Începeau să apară povești despre primele succese ale diasporei. Bogăția provenită din negustorie finanța activitatea scribilor, ca și efortul de a-i ține pe evrei aproape de credințele lor. Dacă individul era singur răspunzător pentru respectarea Legii, atunci trebuia să știe cu limpezime ce era Legea. Deci aceasta nu trebuia doar copiată în scris, ci și predicată.

Prin urmare, abia acum, în timpul Exilului, au început evreii simpli să se deprindă și cu practicarea regulată a religiei lor. Se insista astfel în mod deosebit pe circumcizie, care îi deosebea pentru totdeauna de populația păgână din jur; un act care a devenit ceremonie, intrând în ciclul evreiesc al vieții și inclus fiind în liturghie. Conceptul de Sabat, confirmat o dată în plus de ceea ce învățaseră din astronomia babiloniană, a devenit centrul săptămânii evreiești, iar „Shabetai" era cel mai popular nume nou inventat în timpul Exilului. Anul evreiesc era pentru prima dată marcat de sărbători regulate: Paștele (Pesah) celebra întemeierea națiunii evreiești; Rusaliile (Shavuot) – darea legilor, deci fondarea religiei; Tabernaculele – șederea în deșert și reunirea dintre națiune și religie; și, pe măsură ce conștiința răspunderii individuale pătrundea în inimile lor, evreii au început să celebreze și ei Anul Nou, comemorând creația, precum și Ziua Ispășirii, anticipând astfel Judecata de Apoi. Încă o dată, știința babiloniană și descifrarea tainelor calendaristice au contribuit la reglementarea și instituționalizarea acestui cadru religios anual. Aici, în exil, au căpătat importanță covârșitoare regulile credinței: cele ale purității, ale curățeniei, ale regimului alimentar. Legile erau de-acum studiate, citite cu voce tare, memorizate. Nu e exclus ca tocmai din această perioadă să dateze prescripția deuteronomică: „Cuvintele acestea, pe care ți le spun eu astăzi, să le ai în inima ta și în sufletul tău; să le sădești în fiii tăi și să vorbești de ele când șezi în casa ta, când mergi pe cale, când te culci și când te scoli. Să le legi ca semn la mână și să le ai ca pe o tăbliță pe fruntea ta. Să le scrii

pe ușorii casei tale și pe porțile tale."[5] În exil, lipsiți de un stat al lor, evreii au devenit o nomocrație – supunându-se de bunăvoie unei Legi ce nu putea fi aplicată decât prin consens. Nicicând nu se mai petrecuse așa ceva în istorie.

Exilul a fost scurt, adică a durat doar o jumătate de secol după căderea finală a regatului lui Iuda. Cu toate acestea, forța sa creatoare a fost copleșitoare. Ajungem, astfel, la un moment important al istoriei poporului evreu. După cum am observat deja, există un conflict inerent între religia și statul lui Israel. În termeni religioși, au existat patru etape formatoare esențiale în istoria evreilor: sub Avraam, sub Moise, în timpul Exilului și puțin după el, și după distrugerea celui de-al Doilea Templu. Primele două au produs religia lui Iahve, următoarele două au dezvoltat-o și i-au conferit forma rafinată a iudaismului însuși. Dar în nici una dintre aceste etape evreii n-au avut un stat independent, deși, ce-i drept, în perioada mozaică n-au fost conduși de fapt de altcineva.

Trebuie însă notat și faptul că atunci când israeliții, iar mai târziu evreii, au ajuns să își aibă propria guvernare stabilă și prosperă, le-a fost cumplit de greu să-și păstreze religia în forma sa pură și necoruptă. Decăderea s-a insinuat cu rapiditate după cucerirea ce a avut loc sub conducerea lui Iosua; s-a manifestat din nou în timpul lui Solomon și încă o dată, în ambele regate, cel de nord și cel de sud, mai ales sub domnia unor regi bogați și puternici, și când vremurile erau bune pentru toți; același lucru se va întâmpla sub domnia Hashmoneilor și sub cea a unor potentați de genul lui Irod cel Mare. În perioadele lor de autoguvernare și prosperitate, evreii au părut întotdeauna atrași de regiunile învecinate, fie ele canaanite, filistene-feniciene ori grecești. Doar în împrejurări potrivnice își respectau cu hotărâre principiile și li se dezvoltau acele puteri extraordinare ale imaginației religioase – originalitatea, claritatea expresiei și zelul. În acest caz, poate că le era mai bine când nu aveau un stat al lor, mai degrabă supunându-se legii și temându-se de Dumnezeu atunci când alții erau tentați să-i stăpânească. Ieremia a fost primul care a sesizat că între lipsa de putere și bunătate putea să existe o oarecare legătură, că autoritatea străină putea fi de preferat autoguvernării. De aici și până la ideea că statul ca atare este un rău inerent mai este foarte puțin.

Erau idei adânc înrădăcinate în istoria israelită, datând încă de pe vremea nazarinenilor și a recabiților. Făceau parte intrinsecă din însuși cultul lui Iahve, deoarece Dumnezeu, nu omul, este stăpânul. Uneori, Biblia pare să dea de înțeles că întregul scop al dreptății

este acela de a răsturna ordinea existentă, stabilită de om: „Toată valea să se umple și tot muntele și dealul să se plece."[6] În capitolul 2 al Cărții Întâi a lui Samuel, mama sa, Ana, cântă un imn triumfător, proslăvind subversiunea în numele lui Dumnezeu, revoluția divină: „El ridică pe cel sărac din pulbere și din gunoi pe cel lipsit, punându-i în rând cu cei puternici"[7]; iar Fecioara Maria a fost mai târziu ecoul aceleiași teme, în Magnificat. Evreii constituiau fermentul care producea descompunerea ordinii existente, agentul chimic al schimbării în societate – prin urmare, cum puteau ei să fie ordinea și societatea?[8]

Astfel că, începând cu acest moment, observăm la evrei existența unei mentalități a exilului și a diasporei. Imperiul babilonian avea curând să fie înlocuit de o alianță între perși și mezi, creată de Cirus cel Mare, care nu dorea câtuși de puțin să-i țină pe evrei în custodie. Dar mulți dintre ei, poate chiar majoritatea, au preferat să rămână în Babilon, care a devenit astfel marele centru al culturii iudaice pentru următorii o mie cinci sute de ani. Alte comunități evreiești s-au stabilit în Egipt, nu chiar peste graniță, așa cum a făcut Ieremia, ci coborând Nilul până la insula Elephantine, în apropiere de prima cataractă; acolo, printre alte documente, a supraviețuit o scrisoare pe papirus, prin care comunitatea evreiască cerea permisiunea să-și reconstruiască templul.[9] Chiar și printre cei care s-au întors în Iuda exista o predispoziție spre exil, adoptându-se punctul de vedere al lui Ieremia, anume că exista o virtute pozitivă în exil, până când avea să răsară ziua purității perfecte. Locuiau la marginea deșertului și se considerau exilați interni în ceea ce ei numeau „Țara Damascului", un simbol al deportării, unde Iahve își avea sanctuarul; așteptau timpuri mai bune de la Dumnezeu, când o stea și un conducător sfânt aveau să-i ducă înapoi în Ierusalim. Exilații aceștia erau descendenții recabiților și precursorii sectei Qumran.[10]

Este posibil ca regele perșilor, Cirus cel Mare, să fi instigat el însuși întoarcerea. Credința clasei conducătoare persane era etică și universalistă, deosebindu-se de naționalismul intolerant și îngust al puterilor imperiale anterioare. Cirus însuși era un zoroastrian, crezând într-o ființă unică, eternă, mărinimoasă, „Creatorul tuturor lucrurilor prin sfântul duh"[11]. Sub domnia lui Cirus, perșii au elaborat o politică religioasă imperială radical diferită de cea a asirienilor și babilonienilor. Respectau cu bucurie credințele religioase ale popoarelor supuse, atâta vreme cât acestea nu impietau acceptarea propriei lor autorități. Într-adevăr, din câte se pare, Cirus considera drept o datorie religioasă să schimbe sensul efectului produs de deportările nemiloase și distrugerile de temple, de care se făceau vino-

vați predecesorii săi. În sulul lui Cirus, descoperit în secolul al XIX-lea, între ruinele palatului din Babilon, și care acum se află la British Museum, el și-a expus politica astfel: „Sunt Cirus, regele lumii [...] Marduk, marele zeu, se bucură de actele mele pioase. [...] Am strâns tot poporul lor și i-am dus înapoi la sălașurile lor [...] iar pe zei [...] la porunca lui Marduk, marele stăpân, i-am așezat cu bucurie în sanctuarele lor [...] Fie ca toți zeii pe care i-am adus înapoi în orașele lor [să se roage în fiecare zi] până la capătul zilelor mele."[12] După cum se spune în Deutero-Isaia, redactat cam la acea vreme, Domnul a fost cel care a poruncit această restituire făcută de Cirus, „ungerea de către Domnul", cum este numită.[13] În Cartea lui Ezdra Scribul, în care este relatată întoarcerea, Cirus se adresează evreilor babilonieni: „Toate regatele pământului mi le-a dat mie Domnul Dumnezeul cerului și mi-a poruncit să-I fac locaș la Ierusalim, în Iuda. Așadar, aceia dintre voi, din tot poporul Lui, care voiesc – fie cu ei Dumnezeul lor – să se ducă la Ierusalim în Iuda și să zidească templul Domnului Dumnezeului lui Israel, a Acelui Dumnezeu Care este în Ierusalim."[14]

Cu toate că Cirus le-a acordat tot sprijinul și a condus chiar el operațiunea, prima întoarcere din 538, sub Shenazar, fiul fostului rege Iehomia, a fost un eșec, căci evreii săraci care fuseseră lăsați în urmă, *am ha-aretz*, s-au opus și, uniți cu samaritenii, edomiții și arabii, i-au împiedicat pe coloni să ridice ziduri. O a doua tentativă, susținută deplin de fiul lui Cirus, Darius, a avut loc în 520 î.Cr., Zorobabel fiind conducătorul lor oficial, a cărui autoritate, ca descendent al lui David, a fost reconfirmată prin numirea lui în funcția de guvernator persan al lui Iuda. Biblia consemnează că, împreună cu el, s-au întors 42.360 de exilați, incluzând un număr mare de preoți și scribi. Astfel s-a produs intrarea pe scena Ierusalimului a noii ortodoxii iudaice, concentrată în jurul unui singur templu centralizat și al cultului său legal. Munca la înălțarea templului a început imediat. A fost construit într-un stil ceva mai modest decât al lui Solomon, după cum ne lămurește Agheu 2:2, deși s-a folosit din nou lemn de cedru din Liban. Samaritenii și alți evrei considerați eretici n-au primit îngăduința să ia parte la această activitate. „Nu se cuvine să ziditi cu noi", li s-a spus.[15] Dar colonia nu a înflorit, probabil tocmai din pricina exclusivității exilaților întorși. În 458 î.Cr., un al treilea val a adus forțe proaspete, avându-l în frunte pe Ezdra, preot și scrib de o mare erudiție și autoritate, care a încercat în zadar să lămurească problemele legale ridicate de heterodoxie, căsătorii mixte și mult disputata proprietate asupra pământului. În cele din urmă,

în 445 î.Cr., lui Ezdra i s-a alăturat un contingent puternic, condus de Neemia, un evreu de frunte și o importantă personalitate persană căreia i s-a încredințat guvernarea regatului lui Iuda și autoritatea de a-l transforma într-o unitate politică independentă în cadrul imperiului.[16]

Acest al patrulea val a izbutit, în sfârșit, să confere stabilitate așezării, în principal datorită faptului că Neemia, om de acțiune, dar și diplomat și om de stat, a reconstruit cu o viteză lăudabilă zidurile Ierusalimului, creând astfel o enclavă apărată, din cadrul căreia putea fi coordonată munca de colonizare. În memoriile sale, el a descris întregul proces, dăruindu-ne astfel un exemplu strălucit de scriere istorică iudaică. Ni se spune despre prima cercetare de taină, sub protecția nopții, a zidurilor căzute în ruină; despre lista de onoare a celor care au luat parte la construcție și ce anume au construit ei; despre încercarea disperată a arabilor, amoniților și a altor nații de a le împiedica munca; despre continuarea acesteia sub paza străjilor înarmate – „Fiecare din cei ce zideau erau încinși peste coapsele lor cu sabia și așa lucrau"[17] – și despre întoarcerea în oraș în fiecare noapte („și nici eu, nici frații mei, nici slugile mele, nici străjerii care mă însoțiseră nu s-au dezbrăcat de haine și fiecare până și la apă mergea cu sabia în mână"); și despre încheierea triumfătoare a lucrării lor. Neemia spune că totul a durat cincizeci și două de zile. Orașul construit era mai mic decât al lui Solomon, sărac și, în primul rând, foarte puțin populat. „Cetatea [...] era întinsă și mare", scria Neemia, „iar popor era puțin în ea și case nu se zidiseră din nou". Însă familiile, alese la grămadă, au fost aduse de peste tot din Iuda. Energia și puterea de muncă ale lui Neemia aveau să inspire spiritele și în secolul XX, când Palestina a fost din nou colonizată de activiștii evrei. Iar după terminarea lucrărilor, s-au pogorât un calm neașteptat și o tăcere totală.

Anii scurși între 400 și 200 î.Cr. reprezintă secolele pierdute în istoria evreilor. Nu s-au petrecut evenimente însemnate ori calamități care să fi meritat să fie consemnate. Nu e exclus să fi fost două secole fericite. După toate aparențele, evreii i-au agreat pe perși mai mult decât pe oricare altă națiune sub stăpânirea căreia s-au aflat. Nu s-au revoltat niciodată împotriva lor; dimpotrivă, mercenari evrei i-au ajutat pe perși să înăbușe răscoala egiptenilor. Evreii erau liberi să-și practice religia la ei acasă, în Iuda, sau oriunde în altă parte pe teritoriul Imperiului Persan; în curând, evreii aveau să-și întemeieze așezări pe o suprafață vastă. Un ecou al acestei diaspore este Cartea lui Tobit, plasată aproximativ în secolul al V-lea î.Cr.

Există apoi colecția de 650 de documente de afaceri în scriere cuneiformă redactate între 455 și 403 î.Cr., în orașul Nippur, în apropierea locului unde a trăit Iezechiel: 8% dintre numele cuprinse în aceste texte sunt evreiești.[18] Două arhive de familie evreiești au supraviețuit din colonia Elephantine, făcând lumină în privința vieții și religiei practicate pe insulă.[19] Majoritatea evreilor din diaspora despre care deținem informații se pare că au dus-o bine și și-au practicat religia cu conștiinciozitate. Mai mult, era vorba de religia noii ortodoxii: iudaismul.

Cei două sute de ani pierduți, deși liniștiți, n-au fost cu totul neproductivi. Au fost martori la apariția Vechiului Testament mai mult sau mai puțin în forma pe care o cunoaștem azi. A fost un act impus de natura noii versiuni iudaice a credinței israelite, instaurată de Neemia și Ezdra în Ierusalimul reconstruit. Capitolul 8 al Cărții lui Neemia descrie cum s-au strâns toți locuitorii lângă zăgaz pentru a asculta cum li se citește din „cartea legii lui Moise". Erau conduși de Ezdra Scribul, urcat „la un amvon de lemn, anume făcut pentru aceasta". În lumina celor citite, eveniment cu emoții puternice, s-a făcut un legământ nou și solemn, semnat și pecetluit de fiecare, bărbați și femei, fii și fiice, toți cei ce se considerau ortodocși, „toți cei ce erau în stare să priceapă și să înțeleagă"[20].

În câteva cuvinte, noul legământ, despre care se poate spune că a inaugurat în mod oficial și legal iudaismul, nu se baza pe revelație sau predică, ci pe textul scris. Asta implica o versiune oficială, autorizată, exactă și verificată. Mai mult, însemna selectarea și editarea unei vaste literaturi istorice, politice și religioase acumulate de evrei de-a lungul secolelor. Cartea Judecătorilor ne spune că, la vremea la care Ghedeon se afla în Sucot, l-a prins pe un tinerel și i-a pus întrebări despre locul respectiv, iar băiatul i-a înșirat în scris numele tuturor proprietarilor de pământ – căpetenii – și ale bătrânilor, „șaptezeci și șapte de oameni"[21]. E foarte posibil ca toți acei proprietari să fi știut puțin să citească.[22] În orașe, nivelul instrucției era ridicat și un mare număr de oameni se puteau considera autori, căci așterneau în scris poveștile pe care le auziseră de la alții sau își descriau propriile lor aventuri și experiențe, atât spirituale, cât și profane. Sute de profeți și-au consemnat vorbele. Numărul istoriilor și al cronicilor era imens. Poporul lui Israel nu avea mari meșteșugari, sau pictori, sau arhitecți. Scrisul însă era o deprindere națională, aproape o obsesie. S-ar putea spune că au produs, în ceea ce privește cantitatea, cea mai vastă literatură a Antichității, din care Biblia este doar un mic fragment.

Totuși, evreii considerau literatura ca fiind o activitate didactică, cu un scop colectiv. Nu era câtuși de puțin un act de plăcere personală. Cele mai multe cărți ale Bibliei le sunt atribuite unor autori individuali, dar evreii înșiși acordau autoritate comunitară acelor cărți care căpătau aprobarea lor. Nucleul literaturii lor era întotdeauna public, supus controlului social. În apologia pe care o face credinței evreiești în *Contra Apionem*, Iosephus descrie această atitudine astfel:

> La noi nu oricine are libertatea să scrie hrisoave. [...] Doar profeții aveau acest privilegiu, ajungând să cunoască istoria cea mai veche și mai îndepărtată prin inspirația pe care o primeau de la Dumnezeu, și așternând în scris o descriere limpede a întâmplărilor din vremea lor, întocmai așa cum s-au întâmplat. [...] Nu avem cărți fără de număr care să se contrazică unele pe altele. Cărțile noastre, cele care au căpătat pe merit consimțirea noastră, sunt douăzeci și două la număr și cuprind istoria tuturor timpurilor.[23]

„Consimțirea pe merit" la Iosephus însemna „canonică". Cuvântul canon este foarte vechi, provenind din sumeriană, unde înseamnă „trestie", de aici rezultând sensul de drept, vertical; pentru greci, însemna linie, graniță, etalon. Evreii au fost primii care l-au aplicat textelor religioase. Pentru ei, cuvântul însemna sentințe divine a căror greutate era indiscutabilă sau scrieri profetice de inspirație divină. De unde și faptul că fiecare carte, pentru a fi acceptată în canon, trebuia să aibă drept autor recunoscut un profet adevărat.[24] Canonul a început să apară atunci când primele cinci cărți, cărțile mozaice, Pentateuhul – care ulterior a ajuns să fie cunoscut de către evrei drept Tora –, au căpătat formă scrisă. În versiunea sa cea mai primitivă, Pentateuhul datează probabil de pe vremea lui Samuel, dar sub forma pe care o cunoaștem noi este o compilație de cinci sau mai multe elemente; o sursă din sud, care se referă la Dumnezeu sub numele de Iahve și care își are originea în primele scrieri mozaice; o sursă nordică, și aceasta foarte veche, unde Dumnezeu se numește „Elohim"; Deuteronomul, sau părți din el, cartea „pierdută", găsită în Templu la vremea la care aveau loc reformele lui Iosua; și două coduri separate, adiționale, cunoscute exegeților sub numele de Codul Priestly și Codul Sanctității, datând amândouă din epoca în care serviciul religios devenise mult mai ceremonios, iar casta preoților se afla sub un control strict.

Prin urmare, Pentateuhul nu este o lucrare omogenă. Dar nici nu este – după cum au susținut unii exegeți în tradiția critică germană – o falsificare deliberată a unor preoți de după Exil, în încercarea de a-și impune propriile lor convingeri religioase egoiste asupra oamenilor,

atribuindu-le lui Moise și epocii lui. Nu trebuie să lăsăm prejudecățile savante cultivate de ideologia hegeliană, anticlericalismul, antisemitismul și modelele intelectuale ale secolului al XIX-lea să ne distorsioneze modul de percepere a acestor texte. Toate dovezile intrinseci arată că aceia care au compilat aceste scrieri și scribii care le-au copiat atunci când s-a alcătuit canonul, după întoarcerea din Exil, au crezut la modul absolut în inspirația divină care a generat textele antice, transcriindu-le cu venerație și cu o acuratețe desăvârșită, incluzând multe pasaje pe care în mod limpede nu le-au înțeles. Și, într-adevăr, textul Pentateuhului atrage de două ori atenția, în mod solemn, ca venind din partea lui Dumnezeu, împotriva oricărei schimbări: „Să nu adăugați nimic la cele ce vă poruncesc eu, nici să lăsați ceva din ele."[25]

Toate dovezile indică faptul că acei copiști sau scribi – cuvântul ebraic este *sofer* – erau profesioniști desăvârșiți și își îndeplineau îndatoririle cu multă seriozitate. Cuvântul este folosit pentru prima oară în străvechiul cântec al Deborei, și curând ne este dat să auzim de corporații ale scribilor, ceea ce în Cartea Întâi a Cronicilor este denumit „familiile soferiților"[26]. Cea mai însemnată îndatorire a lor era aceea de a păstra canonul în întreaga sa integritate sfântă. Au început cu textele mozaice care, pentru mai multă comoditate, au fost transcrise pe cinci suluri diferite; de unde și numele (deși cuvântul Pentateuh este de origine greacă, așa cum este și fiecare nume în parte al fiecărei cărți). La acestea s-a adăugat o a doua parte a Bibliei, Profeții, *Neviim* în ebraică. La rândul lor, aceștia se împart în „Profeții de Odinioară" și „Profeții de Mai Târziu". Subdiviziunea celor „de odinioară" cuprinde scrieri îndeosebi narative și istorice, Iosua, Judecătorii, Samuel și Regii, iar a doua subdiviziune conține scrierile oratorilor profetici, ei înșiși formând două grupe, a celor trei profeți principali, Isaia, Ieremia și Iezechiel – termenul de „principal" referindu-se la lungimea textelor, nu la importanța lor –, și a celor doisprezece profeți de rangul doi, Osea, Ioil, Amos, Avdie, Iona, Miheia, Naum, Avacum, Sofonie, Agheu, Zaharia, Maleahi. Urmează textele dintr-o a treia subdiviziune, numită *Ketuvim*, sau „Scrieri", cunoscute îndeobște sub numele de Hagiografe. Ea constă din Psalmi, Pildele, Cartea lui Iov, Cântarea Cântărilor, Cartea Rut, Plângerile lui Ieremia, Ecclesiastul, Cartea Esterei, Daniel, Ezdra, Neemia și cele două Paralipomena (sau Cronicile).

Împărțirea în trei părți nu reflectă atât o clasificare deliberată, cât o evoluție istorică. Pe măsură ce lecturile publice deveneau o parte integrantă a slujbelor evreiești, se adăugau tot mai multe texte pe care scribii le copiau cu conștiinciozitate. Pentateuhul, sau Tora, a

fost canonizat încă de la 622 î.Cr. În afara Torei, nu cunoaștem criteriile după care a fost compilat canonul. Dar gustul popular, precum și judecata preoțească și cărturărească par să fi jucat un rol. Cele cinci suluri cunoscute drept Meghilot, sau Cântările Sfinte, erau citite în public cu ocazia marilor sărbători: Cântarea Cântărilor la Paște, Cartea lui Rut la Rusalii, Ecclesiastul la Tabernacule, a Esterei la Purim, iar Plângerile la sărbătoarea ce comemora distrugerea Ierusalimului. Prin urmare, au ajuns să fie foarte cunoscute, motiv pentru care au fost incluse în canon. În afară de faptul că a fost asociată unui mare rege, Cântarea Cântărilor este în mod evident o antologie de poeme de dragoste, neexistând nici un motiv intrinsec să fie inclusă în canon. Tradiția rabinică spune că la Conciliul din Iamnia, sau Iavne, la începutul erei noastre, când a fost stabilit, în sfârșit, canonul, rabi Akiva a spus: „Nimic pe lumea asta nu poate egala ziua în care Cântarea Cântărilor a fost dăruită lui Israel, căci toate scrierile sunt sfinte, dar Cântarea Cântărilor este cea mai sfântă dintre toate." Ca apoi să adauge, ca un avertisment: „Cel care, de dragul plăcerilor sale, cântă Cântarea ca și când ar fi un cântec profan nu va avea loc pe lumea cealaltă."[27]

Includerea în canon era singura modalitate sigură de a garanta supraviețuirea unei opere literare, căci, în Antichitate, dacă un manuscris nu era copiat în mod repetat, putea să piară fără urmă în decursul unei generații. Familiile scribilor, prin urmare, au asigurat supraviețuirea textelor biblice mai bine de o mie de ani, iar la timpul cuvenit, aceste familii au fost urmate de familii de *masoretes*, sau cărturarii-scribi, care se specializau în scrierea, ortografierea și sublinierea textelor biblice; ei sunt cei care au realizat versiunea canonică iudaică pe care o cunoaștem drept textul masoretic.

Există totuși mai multe canoane, prin urmare mai multe texte antice. Samaritenii, care au fost izolați de Iuda la mijlocul mileniului I î.Cr., au păstrat numai cele cinci cărți mozaice, deoarece lor nu li s-a îngăduit să ia parte la canonizarea scrierilor ulterioare, ca atare ei nerecunoscându-le. Există apoi Septuaginta, versiunea greacă a Bibliei, compilată de membrii diasporei evreiești în Alexandria, în timpul perioadei elenistice. Aceasta cuprindea toate cărțile Bibliei iudaice, grupate însă diferit; de asemenea, cărțile apocrife sau pseudoepigrafice, cum sunt Cartea Întâia a lui Ezdra, așa-numita Carte a înțelepciunii lui Solomon, Cartea înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah sau Ecclesiasticul*, Cartea Iuditei, a lui Tobit, a lui Baruh și

* În original, Ben Sira, „Isus, fiul lui Sirah" (*n.tr.*).

cărțile Macabeilor, toate respinse de evreii din Ierusalim drept impure sau primejdioase. Pe lângă acestea, avem acum sulurile păstrate și copiate de secta Qumran și găsite în grotele din apropierea Mării Moarte.

Manuscrisele de la Marea Moartă stau mărturie, în general, pentru acuratețea cu care a fost copiată Biblia de-a lungul secolelor, cu toate că au apărut multe greșeli și variațiuni. Samaritenii susțineau că textul lor data de pe vremea lui Abișua, strănepot al lui Aaron, și este limpede că e foarte vechi și surprinzător de nedenaturat, în general, deși în unele locuri reflectă tradițiile samaritene ca fiind diferite de cele evreiești. Conține în jur de 6.000 de deosebiri față de textul masoretic al Pentateuhului și are aproximativ 1.900 de elemente comune cu versiunea Septuagintei. Variațiuni există și în textele masoretice. Versiunea completă a textului Așer, la care familia scribilor a trudit pe parcursul a cinci generații, a fost copiat în jurul anului 1010 de către un masoretic pe nume Samuel ben Iacov, găsindu-se acum la Leningrad. Alt text masoretic faimos, copiat de familia Ben Naftali, a supraviețuit într-o copie realizată la 1105, cunoscută sub numele de Codicele Reuchlin, aflat la această oră în Karlsruhe. Cele mai vechi versiuni creștine care au supraviețuit sunt Codex Vaticanus, datând din secolul al IV-lea d.Cr., în prezent la Vatican, Codex Sinaiticus din secolul al IV-lea, incomplet, și Codex Alexandrinus, secolul al V-lea, ultimele două găzduite de British Museum. Există, de asemenea, o versiune siriacă într-un manuscris care datează din 464 d.Cr. Totuși, cele mai vechi manuscrise ale Bibliei sunt cele găsite printre Manuscrisele de la Marea Moartă în 1947–1948, care includ fragmente ebraice din toate cele douăzeci și patru de cărți ale canonului, cu excepția Cărții Esterei, întregul text al lui Isaia, plus câteva fragmente din Septuaginta.[28] Este foarte posibil să se descopere și alte texte timpurii, atât în deșertul Iudeei, cât și în Egipt, și e limpede că până la sfârșitul timpurilor va continua căutarea unor texte perfecte.

Atenția acordată Bibliei în decursul căutării textului adevărat, în exegeze, hermeneutică și comentarii, o depășește cu mult pe aceea dedicată oricărei alte opere literare. Interesul nu este nicidecum disproporționat, deoarece Biblia a fost cartea care a avut cea mai mare influență. Evreii au avut două caracteristici unice ca autori antici. Ei au fost primii care au creat o istorie cu o desfășurare logică, bazată pe fapte și pe interpretarea lor. S-a susținut adesea că ar fi învățat arta de a scrie istoria de la hitiți, un alt popor cu aplecare spre istorie, dar este limpede că au fost fascinați de trecutul lor încă

din timpuri străvechi. Știau că sunt un popor deosebit, care nu evoluase pur și simplu dintr-un trecut neconsemnat, ci i se dăduse viață pentru niște scopuri bine definite, printr-o serie anume de acte divine. Considerau că era o datorie colectivă aceea de a stabili, consemna, comenta și cumpăni asupra acestor acte. Nici un alt popor nu a demonstrat, în special în acele vremuri îndepărtate, o asemenea preocupare intensă pentru explorarea propriilor sale origini. Biblia oferă exemple nenumărate despre scormonitorul lor spirit istoric: de ce, de exemplu, se găsea o movilă de pietre în fața porții orașului Ai? Care era semnificația celor douăsprezece pietre din Ghilgal?[29] Această pasiune pentru etiologie, căutarea de explicații, a evoluat în obiceiul de a vedea prezentul și viitorul în raport cu trecutul. Evreii voiau să afle cât mai multe despre ei înșiși și despre destinul lor. Voiau să afle despre Dumnezeu și care anume îi erau intențiile și dorințele. Deoarece în teologia lor Dumnezeu era singura cauză a tuturor evenimentelor – „Oare se abate răul asupra unui oraș fără vrerea lui Iahve?", cum se exprimă Amos – și, prin urmare, autorul istoriei, și deoarece ei erau actorii aleși în întinsa lui dramă, consemnarea și studierea evenimentelor istorice era cheia pentru înțelegerea atât a lui Dumnezeu, cât și a omului.

Deci evreii erau, mai presus de orice, istorici, și Biblia este în mod esențial o scriere istorică de la început și până la sfârșit. Evreii și-au dezvoltat capacitatea de a scrie povestiri istorice concise și dramatice cu o jumătate de mileniu înaintea grecilor, și, întrucât adăugau permanent elemente noi consemnărilor lor istorice, au ajuns la un simț profund al perspectivei istorice, pe care grecii nu l-au atins niciodată. Și în descrierea personajelor istoricii biblici ajunseseră la o asemenea intuiție și talent portretistic, încât nici cei mai desăvârșiți istorici greci și romani nu au reușit să îi egaleze. Nu există nimic în Tucidide care să se ridice la nivelul prezentării desăvârșite a regelui David, făcută în mod evident de un martor ocular de la curtea lui. Biblia abundă în personaje schițate cu tușe puternice, diverse figuri minore fiind adesea scoase mult în relief printr-o singură frază. Dar accentul pus pe actori nu umbrește niciodată înaintarea constantă a marii drame omenești și divine. La fel ca toți istoricii buni, evreii au știut să păstreze un echilibru între biografie și narațiune. Majoritatea cărților Bibliei au un cadru istoric, legat în totalitatea sa de un cadru mai larg, care ar putea fi intitulat „O istorie a lui Dumnezeu în relațiile sale cu omul". Dar chiar și acelea care nu au o intenție istorică bine definită, chiar și poezia, cum sunt Psalmii, conțin permanent aluzii istorice, încât în fundal se face mereu

auzit marșul destinului, înaintând inexorabil din momentul creației și până la „capătul zilelor".

Istoria iudaică timpurie este în același timp intens divină și intens umanistă. Istoria a fost făcută de Dumnezeu, acționând independent sau prin intermediul omului. Evreii nu erau interesați de forțele impersonale și nu credeau în ele. Comparativ cu alte națiii cu știință de carte, își manifestau mai puțin curiozitatea față de procesul fizic al creației. Întorceau spatele naturii și desconsiderau manifestările ei, în afara cazurilor în care acestea reflectau drama divin-umană. Noțiunea de ample forțe geografice și economice care determină istoria le era destul de străină. Biblia conține multe descrieri de natură, unele de o frumusețe uluitoare, dar ele nu reprezintă altceva decât decorul pentru piesa istorică, un simplu fundal pentru personaje. Biblia vibrează pentru că povestește în totalitate despre ființe vii; și cum Dumnezeu, deși viu, nu poate fi descris și nici măcar imaginat, atenția este îndreptată fără încetare asupra bărbatului și a femeii.

De aici decurge a doua caracteristică unică a literaturii iudaice străvechi: prezentarea verbală a personalității umane în întreaga sa manifestare și complexitate. Evreii au fost prima seminție care a găsit cuvintele potrivite să exprime cele mai profunde emoții umane, în special sentimentele legate de suferința trupească sau mentală, anxietatea, disperarea și dezolarea spirituală, precum și remediile pentru aceste rele produse de ingenuitatea umană – speranța, hotărârea, încrederea în ajutorul divin, conștiința inocenței sau a rectitudinii, penitența, regretul și umilința. Aproximativ 44 dintre poemele scurte, sau psalmi, incluse în cele 150 din Cartea canonică a Psalmilor, fac parte din această categorie.[30] Unele sunt capodopere, găsind ecou în inimi de orice vârstă și din orice parte a globului: Psalmul 21, un strigăt după ajutor, Psalmul 22, cu încrederea lui simplă, 38 – o sinteză a neliniștii, 50 – în care se imploră îndurarea, 90 – marele poem al încrederii și liniștii sufletești, 89, 102, 103 – în care sunt celebrate puterea și maiestatea Creatorului și legăturile dintre Dumnezeu și om, și 129, 136 și 138 – care sondează străfundurile suferinței umane, aducând mesaje de speranță.

Capacitatea evreilor de a pătrunde în psihicul uman și-a găsit expresia în aceste poeme pline de pasiune, dar s-a reflectat și în marea cantitate de filozofie populară, din care o parte și-a făcut loc în canon. În aceasta evreii n-au mai fost chiar atât de singulari, deoarece proverbe și zicători fuseseră scrise în anticul Orient Apropiat

încă din mileniul al III-lea, în special în Mesopotamia și Egipt, și o parte din această literatură a înțelepciunii a dobândit o reputație internațională. Cu siguranță că evreii erau familiarizați cu acea creație clasică egipteană, de-acum vestită, *Învățăturile lui Amenemhat*, deoarece în parte a fost preluată direct în Pildele lui Solomon.[31] Cu toate acestea, textele de înțelepciune produse de evrei sunt mult superioare celor ce le-au premers ori le-au servit drept model, observând mult mai atent natura umană și fiind mult mai consistente din punct de vedere etic. Ecclesiastul, scris de Kohelet sau „cel care adună oamenii", este o operă tulburătoare, aproape fără egal în lumea antică. Tonul ei rece, sceptic, frizând uneori cinismul și contrastând pe alocuri atât de puternic cu seriozitatea pătimașă a psalmilor, ilustrează marea varietate a literaturii iudaice, doar grecii putând să le stea alături.

Dar nici măcar grecii nu au produs un document – care cu greu poate fi plasat în una sau alta dintre categorii – atât de misterios și de sfâșietor cum este Cartea lui Iov. Acest mare eseu despre teodicee și problematica răului a fascinat și i-a contrariat atât pe cărturari, cât și pe oamenii de rând timp de mai bine de două milenii. Carlyle o considera drept „unul dintre cele mai mărețe lucruri scrise vreodată cu pana", și dintre toate cărțile Bibliei este cea care i-a influențat cel mai mult pe alți scriitori. Nimeni nu știe însă ce este de fapt, de unde vine și când a fost scrisă. Peste o sută de cuvinte din ea nu mai apar nicăieri altundeva și este limpede că au creat dificultăți insurmontabile traducătorilor și scribilor din Antichitate. Unii exegeți consideră că provine din Edom – însă cunoaștem foarte puține lucruri despre limba edomită. Alții au fost de părere că locul ei de origine este Haran, în apropiere de Damasc. Există niște paralelisme vagi în literatura babiloniană. În secolul al IV-lea d.Cr., cărturarul creștin Teodor din Mopsuestia susținea că derivă din teatrul grec. Alții au prezentat-o ca fiind o traducere din arabă. Varietatea originilor și influențelor constituie, paradoxal, o dovadă a universalității ei. Căci Iov, la urma urmei, pune întrebarea fundamentală, care i-a tulburat pe toți oamenii, în special pe cei foarte credincioși: de ce ne supune Dumnezeu la toate lucrurile astea cumplite? Cartea lui Iov a fost un text pentru lumea antică și este un text pentru lumea modernă, în special pentru oamenii aleși și bătuți de soartă, evreii; mai presus de orice, un text pentru Holocaust.[32]

Iov este o operă extraordinară a literaturii ebraice. În afară de Isaia, singura excepție, nici o altă carte a Bibliei nu este scrisă cu o asemenea consecvență a elocinței pline de forță. Ceea ce este pe măsura

subiectului, și anume dreptatea lui Dumnezeu. Ca operă de teologie morală, cartea este un eșec, deoarece autorul, ca oricare altul, își exprimă nedumerirea cu privire la problema teodiceei. Dar acest eșec îi îngăduie să lărgească tema și să pună câteva întrebări legate de univers și de felul în care omul ar trebui să-l înțeleagă. Cartea lui Iov este plină de istorie naturală, redată în formă poetică. Prezintă un catalog fascinant al fenomenelor organice, cosmice și meteorologice. În capitolul 28, de exemplu, există o descriere extraordinară a mineritului în lumea antică. Prin această imagine se oferă o perspectivă asupra potențialului științific și tehnologic aproape nelimitat al rasei umane, căruia ceva mai încolo i se opun capacitățile morale, incorigibil de slabe, ale omului. Ceea ce vrea să spună autorul lui Iov este că există două ordini în creație – ordinea fizică și ordinea morală. Nu este de ajuns să înțelegi și să stăpânești ordinea fizică a lumii; omul trebuie să ajungă să accepte și să se conformeze ordinii morale, și pentru a face acest lucru trebuie să dobândească secretul înțelepciunii; iar această cunoaștere este uneori de un soi cu totul diferit de, să zicem, tehnologia mineritului. Omul a dobândit înțelepciunea – întrevede Iov – nu prin aceea că a încercat să înțeleagă motivele și rațiunea pentru care Dumnezeu ne provoacă durere, ci prin supunere, adevăratul fundament al ordinii morale: „După aceea, Dumnezeu a zis omului: Iată frica de Dumnezeu, aceasta este înțelepciunea, iar în depărtarea de cel rău stă puterea."

Problema este reluată de Ben Sira în capitolul 24 al poemului său despre înțelepciune, Ecclesiasticul, unde spune că, după izgonire, Dumnezeu a conceput un plan nou și a găsit un loc în care să tăinuiască acest secret al său, și anume în Israel.[33] Evreii urmau să găsească înțelepciunea supunându-se lui Dumnezeu, și să învețe omenirea să facă același lucru. Ei urmau să răstoarne ordinea existentă, fizică, lumească, pentru a o înlocui cu o ordine morală. Încă o dată, această problemă și-a găsit un ecou puternic și paradoxal în evreul eretic, Sfântul Apostol Pavel, în începutul dramatic al primei lui Epistole către Corinteni, atunci când îl citează pe Dumnezeu, „Pierde-voi înțelepciunea înțelepților și știința celor învățați voi nimici-o"; și adaugă: „Pentru că fapta lui Dumnezeu, socotită de către oameni nebunie, este mai înțeleaptă decât înțelepciunea lor și ceea ce pare ca slăbiciune a lui Dumnezeu, mai puternică decât tăria oamenilor. [...] Ci Dumnezeu Și-a ales pe cele nebune ale lumii, ca să rușineze pe cei înțelepți; Dumnezeu Și-a ales pe cele slabe ale lumii, ca să le rușineze pe cele tari."[34] În toată obscuritatea și confuzia textului lui Iov, găsim, prin urmare, încă o referire la rolul divin al

evreilor de a răsturna ordinea existentă și perspectiva profană asupra lucrurilor.

Iov făcea deci parte din curentul principal al filozofiei iudaice, un curent care devenise de-acum un torent puternic. Transformarea iudaismului în prima „religie a Cărții" a durat două secole. Înainte de 400 î.Cr., nici un semn nu lăsa să se întrevadă că ar fi existat un canon. În 200 î.Cr., el era deja acolo. Desigur, canonul nu era complet încă, în forma lui finală, începea însă să se solidifice cu repeziciune. Acest proces a avut mai multe consecințe. În primul rând, era descurajată orice tendință de a face adăugiri. Profețiile și profeții au căzut în dizgrație. În Cartea Întâi a Macabeilor se face referire la „ziua de când nu se mai arătase prooroc între ei"[35]. Cei care încercau să profetizeze erau îndepărtați, fiind considerați drept mincinoși. Când Simon Macabeul a fost pus cârmuitor, avea să rămână în această funcție un timp nedefinit, „până se va arăta un profet adevărat". Cartea lui Zaharia are o întreagă tiradă împotriva profeților: „Și dacă va mai profeți cineva, vor zice către el tatăl său și mama sa, care l-au născut: «Tu nu vei trăi, căci ai grăit minciună în numele Domnului!»" Profeții erau „deprinși într-ale păcatului"[36]. Filozoful evreu Ben Sira, care a scris imediat după 200 î.Cr., se lăuda: „Și ca proorocia voi turna învățătura și o voi lăsa pe ea în neamurile veacurilor."[37] Dar evreii nu l-au adăugat la canon; Daniil, care a scris o scrisoare mică (cca 168–165 î.Cr.), a fost și el exclus. Canonizarea a descurajat și, consemnarea istoriei. Dar nu a reușit să omoare pe de-a-ntregul pasiunea evreilor pentru această îndeletnicire. Câteva răbufniri spectaculoase tot aveau să se mai manifeste – bunăoară, Cărțile Macabeilor, opera lui Iosephus. Dar marele avânt începuse să se stingă, și, când canonul a fost în cele din urmă sanctificat la începutul erei noastre, istoria evreilor, una dintre gloriile Antichității, avea să se curme timp de un mileniu și jumătate.

Dar dacă unul dintre efectele canonizării a fost acela de a înfrâna creativitatea literaturii sacre iudaice, un altul a fost acela de a favoriza și mai mult cunoașterea de către populația evreiască a textelor aprobate și de a intensifica impactul produs de acestea. După ce textele fuseseră autorizate, reproduse în număr mare și răspândite în rândul populației, urma inițierea sistematică în înțelesurile lor. Evreii începeau să devină o semințe cu știință de carte, așa după cum cerea rolul lor divin de preoți ai națiilor. Astfel a apărut o instituție nouă și de-a dreptul revoluționară în istoria religiei: sinagoga – prototipul bisericii, capelei și al moscheei –, unde se citeau și se explicau sistematic textele Bibliei. Se prea poate ca asemenea locuri

să fi existat încă înainte de Exil, ca rezultat al reformelor lui Iosia; este sigur însă că s-au maturizat în timpul anilor de Exil, când elita evreiască nu a avut templu; iar la întoarcere, când întreaga activitate religioasă s-a centralizat în mod riguros în Templul din Ierusalim și templele provinciale, și locurile sfinte au dispărut în cele din urmă, sinagogile le-au luat locul și au început să predice ortodoxia Templului, cuprinsă în Biblia canonică.[38]

Acest fapt a avut o altă consecință importantă. Literatura sacră fiind asimilată într-un canon, iar canonul fiind predicat în mod sistematic dintr-un centru al religiei, iudaismul a devenit mult mai omogen. O omogenitate cu o puternică aromă puritană și fundamentalistă. În istoria evreilor, cei care aveau tendința să câștige erau rigoriștii. Moise, puristul dur în probleme de drept, a fost cel care și-a impus propria religie despre Iahve celorlalte grupuri tribale. În timpul reformelor lui Iosia, tot rigoriștii au câștigat. Rigurosul Iuda, și nu Israel dispus la compromisuri, a supraviețuit asaltului imperiilor; iar comunitatea rigoristă din Babilon, reîntoarsă din exil, și-a impus voința asupra tuturor evreilor, excluzându-i pe mulți, obligându-i pe alții și mai numeroși să se conformeze. Canonul și sinagoga au devenit, ca urmare, instrumente ale acestei rigori, având să mai câștige multe alte victorii. Procesul acesta, care are loc în mod repetat în istoria evreilor, poate fi privit în două feluri: ori ca perlă a iudaismului purificat, apărând din scoica putrezită a lumii și a profanului, ori ca extremiști care îi obligă pe ceilalți la exclusivism și fanatism.

Dar, indiferent cum este privit, tendința de rigurozitate în iudaism a ridicat tot mai multe probleme atât evreilor înșiși, cât și vecinilor lor. Sub stăpânirea binevoitoare a perșilor, care s-au bucurat numai de laude în textele iudaice, evreii au început să-și revină și să înflorească. Ezdra spune că 42.360 de evrei, plus 7.337 de servitori, bărbați și femei, și 200 de „cântăreți și cântărețe" s-au întors din exil. Populația totală a noului fondatului Iuda nu putea să fi fost mai mare de 70.000. Cu toate acestea, prin secolul al III-lea î.Cr., numai populația Ierusalimului atingea 120.000.[39] Cu simțul lor religios și respectul pentru lege deosebit de puternice, evreii erau disciplinați și truditori. S-au răspândit pe teritoriile învecinate cu Iuda, în special în Galileea, Transiordania și în regiunea de coastă. Diaspora se înmulțea constant. Evreii își făceau acoliți. Deveneau tot mai mult o forță de convertire. Rămâneau totuși o națiune mică în epoca imperiilor, o unitate religios-culturală ce nu făcea compromisuri, într-o lume mare, strivitoare.

Problemele au început să apară cam din 332 î.Cr., când Alexandru Macedon a zdrobit Imperiul Persan ca pe un ou stricat. Aceasta a fost prima invazie europeană adevărată în Asia. În mileniul al III-lea și mare parte din mileniul al II-lea î.Cr., clivajul continental nu exista; marea reprezenta o forță de legătură pentru ceea ce, la acea dată, era în mare măsură o cultură internațională comună. Apoi însă a urmat anarhia barbară din secolele XII–XI î.Cr. și un lung ev întunecat. Când lumea a reapărut, în civilizația epocii fierului, diviziunea est–vest începuse deja să se manifeste, iar din emisfera ei vestică a apărut una dintre cele mai puternice forțe culturale pe care le-a cunoscut vreodată omenirea: civilizația *polisului*, orașul-stat grec.

Grecii aveau permanent o populație excedentară. Ei au fost cei care au creat un comerț maritim ubicuu. Au întemeiat colonii în tot spațiul mediteraneean. În epoca lui Alexandru, au forțat hotarele Asiei și Africii, iar succesorii săi au tăiat din imperiul construit de el regate întinse: Ptolemeu în Egipt, Seleucos în Siria și Mesopotamia, iar mai târziu Attalos în Anatolia. Din 332 până în 200 î.Cr., evreii s-au aflat sub stăpânirea Ptolemeilor; apoi sub a Seleucizilor. Noii cârmuitori răspândiseră teama și teroarea printre evrei. Grecii au adus cu ei falanga, înspăimântătoarea lor armă, care curând avea să devină arma absolută. Au construit mașinării de război tot mai puternice, turnuri de asediu, corăbii de război uriașe, forturi colosale. Daniel redă imaginea pe care o au evreii despre militarismul grec: „Iată o a patra fiară înspăimântătoare și înfricoșătoare și nespus de puternică. Ea avea dinți mari de fier și gheare de aramă: mânca și sfărâma, iar rămășița o călca în picioare."[40] Evreii cunoșteau totul despre militarismul grec, căci fuseseră mercenari la greci, așa cum serviseră drept mercenari și în armata persană. Instrucția militară începea la greci încă din timpul gimnaziului, primul instrument educațional în polis. Dar aceasta nu era singura lui funcție. Scopul principal era acela de a promova cultura greacă, același rol avându-l și celelalte instituții cu care era echipat polisul: stadionul, teatrul, odeonul, liceul, agora. Grecii erau arhitecți minunați, sculptori, poeți, compozitori, dramaturgi, filozofi și oratori. Puneau în scenă spectacole minunate. Erau și comercianți iscusiți. Datorită lor economia a înflorit; nivelul de trai a crescut. Ecclesiastul deplânge goana după avere din timpul dominației grecești. Ce a adus bun strângerea unor averi imense? se întreabă.[41] Totuși, majoritatea oamenilor considerau că, dacă această avere ar fi fost a lor, le-ar fi adus mult bine. Economia și cultura greacă exercitau o atracție puternică asupra

societăților mai puțin sofisticate din Orientul Apropiat, cam în același fel în care Asia și Africa secolului al XIX-lea găseau progresul occidental de-a dreptul irezistibil.

Prin urmare, coloniștii greci s-au revărsat în Asia vestică, și-au construit peste tot orașe; li s-au alăturat apoi localnicii care doreau să se împărtășească și ei din averea și stilul de viață ale grecilor. Siria și Palestina erau regiuni puternic colonizate, populația locală suferind un proces rapid de elenizare. În curând, coasta avea să fie complet elenizată. Cârmuitorii greci acordau polisurilor – orașele-state – cum erau Tyr, Sidon, Gaza, Turnul lui Straton, Byblos și Tripoli, libertăți și privilegii generoase, iar polisurile, la rândul lor, construiau în interior orașe-satelit. Așa a fost cel din Sichem, altul în Maresa, în sud, și alte câteva în Filadelfia (Amman) și Gamal, pe malul celălalt al râului Iordan. În curând, un întreg inel de asemenea orașe, viermuind de greci și semi-greci, au ajuns să înconjoare Samaria și Iuda evreiești, zone ce erau considerate muntoase, rurale, înapoiate. Orbita greacă conținea un număr de asemenea „state-temple" ciudate, supraviețuitori străvechi, anacronisme, care în curând aveau să fie rase de pe suprafața pământului de irezistibilul val modern al ideilor și instituțiilor eleniste.

Cum puteau să reacționeze evreii la această invazie culturală, care însuma în sine oportunitatea, tentația și amenințarea în egală măsură? Răspunsul e că au reacționat în diferite feluri. Deși tendința rigoristă triumfase înainte, în timpul exilului și după, și se sprijinise pe predicarea canonului, se manifesta și o forță de opoziție în accentul pus pe conștiința individuală, un lucru deja remarcat de noi. Individualismul spiritual dădea naștere la neînțelegeri, consolidând sectarismul care se găsise întotdeauna sub formă latentă, iar alteori se manifestase activ în cadrul iudaismului. La o extremă, sosirea grecilor făcuse ca și mai mulți fundamentaliști să se refugieze în deșert, unde s-au alăturat grupurilor absolutiste care păstrau vii tradițiile recabite și nazarinene și care de pe acum considerau Ierusalimul drept iremediabil corupt. Cele mai vechi texte găsite în comunitatea Qumran datează din jurul anului 250 î.Cr., când lațul orașelor grecești ce înconjurau Iuda abia începuse să se strângă. Ideea era aceea de a se retrage în pustietate, pentru a-și recăpăta entuziasmul mozaic de altădată, și apoi de a reveni în orașe. Unii, cum erau esenienii, credeau că acest lucru putea fi făcut pe cale pașnică, prin puterea cuvântului, drept care propovăduiau în satele de la marginea deșertului. Ioan Botezătorul avea să se înscrie ulterior în această tradiție. Alții, precum comunitatea Qumran, și-au pus nădejdea în

spadă; ei s-au organizat ca pentru război, folosind o structură simbolică de douăsprezece triburi și plănuind, atunci când un semn avea să pună capăt anilor petrecuți în pustietate, să pornească o invazie asemănătoare cu a lui Iosua asupra zonelor citadine, așa cum fac mișcările de gherilă în ziua de azi.[42]

La cealaltă extremă erau mulți alți evrei, inclusiv cei cucernici, care urau izolaționismul și pe fanaticii zămisliți de acesta. Și-au adus chiar contribuția la canon, prin Cartea lui Iona, care, în ciuda absurdităților și confuziilor sale, este o adevărată pledoarie pentru un comportament tolerant și prietenos față de străini. La sfârșitul cărții, Dumnezeu îi pune lui Iona o întrebare retorică: nu este oare drept să fim iertători față de Ninive și mulțimile sale, „care nu știu să deosebească dreapta de stânga lor" și al căror singur păcat este ignoranța?[43] O prefigurare a vorbelor lui Cristos, „Iartă-i, Doamne, căci nu știu ce fac", și o invitație de a dărui străinului Tora, de a face prozeliți. Cu siguranță că acesta era punctul de vedere al multora, poate al majorității evreilor din diaspora, care respectau tradițiile. Evreii aceștia din diaspora învățau limba greacă din rutină, pentru a-și putea rezolva afacerile. La timpul cuvenit, au tradus scripturile în greacă – Septuaginta –, constituind astfel prima cale de convertire, de „iudaizare". De exemplu, în Alexandria, gimnaziul grec, înființat inițial pentru ca grecii coloniști să nu devină degenerați și să deprindă limbile și obiceiurile locului, era deschis rezidenților care nu erau greci (dar nu și egiptenilor), astfel că evreii s-au grăbit să profite de acest lucru; mai târziu, filozoful evreu Filon considera drept foarte firesc ca fiii negustorilor evrei bogați să urmeze gimnaziul.[44] Și-au elenizat numele sau foloseau două nume, unul elen pentru călătorii și afaceri, altul ebraic la serviciul religios și acasă.

Aceeași tendință se manifesta în iudaismul palestinian. Elenizarea numelor evreiești de origine ebraico-aramaică este reflectată în inscripții și graffiti. Mulți dintre evreii cu oarecare educație erau profund atrași de cultura greacă. Autorul Ecclesiastului oscilează între noile idei străine și religiozitatea sa moștenită, între spiritul critic și conservatorism. Impactul elenizării asupra evreilor cu știință de carte se asemăna în multe privințe cu impactul pe care l-a avut Iluminismul asupra ghetoului din secolul al XVIII-lea. Elenizarea a trezit statul-templu din somnul său vrăjit. Spiritual, a reprezentat o forță destabilizatoare, dar, mai presus de orice, a fost o forță materialistă, secularizatoare.[45]

În Palestina, ca și în alte teritorii cucerite de greci, clasele superioare, cei bogați, preoții de rang înalt au fost cei mai tentați să-i

imite pe noii lor cârmuitori. Este o experiență comună coloniilor de peste tot din lume. Faptul de a dobândi cultura greacă devenea un pașaport pentru cetățenie de primă mână, așa cum avea să fie cazul cu botezul de mai târziu. Din acea perioadă datează câteva povești despre succesul pe care l-au avut unii evrei. Așa cum Iosif a fost ministrul faraonului, alți evrei inteligenți și întreprinzători izbuteau acum să ocupe poziții înalte în birocrația imperială. Un text din secolul al II-lea î.Cr., inclus în *Antichități iudaice* a lui Iosephus, ne spune cum Iosif, fiul familiei Tobias din clasa superioară (mama lui era sora marelui preot), s-a dus la licitația colectorilor de impozite, organizată de Ptolemei în Alexandria: „S-a întâmplat ca la acea vreme toți oamenii de seamă și cârmuitorii să vină din orașele Siriei și ale Feniciei pentru a câștiga dreptul de colectare a impozitelor; căci în fiece an regele vindea acest drept celor mai puternici oameni din fiecare oraș." Iosif a câștigat ca urmare a faptului că și-a acuzat rivalii că organizează un cartel, cu scopul de a micșora prețul; a deținut contractul timp de douăzeci și doi de ani și „i-a scos pe evrei din sărăcie și mizerie, dăruindu-le o viață mai bună". Iosif a mers mai departe decât tizul său de pe vremea faraonului, devenind un alt arhetip: primul bancher evreu.[46] În această calitate, Iosif a fost unul dintre cei care au susținut principiul elenizării în Iuda secolului al II-lea î.Cr.

Între izolaționiști și eleniști se găsea un grup numeros de evrei religioși, care urmau tradiția lui Iosia, Iezechiel și Ezdra. Mulți dintre ei nu se opuneau în principiu stăpânirii grecești mai mult decât se opuseseră celei persane, întrucât erau înclinați să accepte argumentele lui Ieremia, anume că religia și pietatea înfloreau mai degrabă atunci când păgânii se aflau la conducerea matrapazlâcurilor puterii. Erau dispuși să plătească impozitele impuse de cuceritori atâta vreme cât erau lăsați să-și practice religia în pace. O asemenea politică a fost mai târziu susținută în mod explicit de către farisei, care se trăgeau tocmai din această tradiție. Până la un anumit punct, evreii religioși s-au dovedit dornici să învețe de la greci și astfel au asimilat mult mai multe idei eleniste decât erau înclinați să recunoască. Întotdeauna a existat un element al judecății raționale în dreptul și teologia mozaice pe care raționalismul grec n-a făcut decât să-l accentueze, aproape fără să vrea. Astfel au ajuns fariseii să creeze Legea Orală, esențial raționalistă, pentru a putea aplica arhaica lege mozaică la lumea contemporană. Este semnificativ faptul că dușmanii lor, saducheii, care se țineau cu încăpățânare de legea scrisă și nu admiteau ideea de cazuistică, erau de părere că

logica fariseilor avea să atragă după sine un respect mult mai mare pentru „cartea lui Homer" (prin care înțelegeau literatura greacă), decât „scripturile sfinte".[47]

În orice caz, orice posibilitate ca grecii și evreii să trăiască împreună, într-o atmosferă de confort rezonabil, a fost năruită de apariția în sânul populației evreiești a partidei reformatoare, care dorea să accelereze ritmul elenizării. Această mișcare a reformei, despre care nu știm prea multe din pricină că istoria ei a fost scrisă de către triumfătorii dușmani fundamentaliști, se manifesta cel mai puternic în rândul clasei conducătoare din Iuda, deja pe jumătate elenizată ea însăși, care dorea să târască micul stat-templu în epoca modernă. Motivele erau, în principal, profane și economice. Dar printre reformatori se găseau și intelectuali religioși ale căror scopuri erau mai elevate – în unele privințe înrudite cu cele ale creștinilor din secolul I d.Cr. Ei doreau să îmbunătățească iudaismul, să-l împingă mai departe pe drumul logic pe care părea să se fi angajat. Universalismul este implicit în monoteism. Deutero-Isaia îl făcuse explicit. Prin monoteismul universal, evreii doreau să dăruiască lumii un concept nou și extraordinar. Iar acum veneau grecii cu un concept măreț și general: cultura universalistă. Alexandru își crease imperiul ca să-și împlinească un ideal: dorea să unească semințiile, drept care „poruncise tuturor să privească lumea ca pe propria lor țară [...] pe cei buni ca pe rudele lor, pe cei răi ca pe străinii lor". Isocrates susținea că „termenul de «elen» nu mai e o problemă de origine, ci de atitudine"; el considera că grecii deveniți astfel prin educație erau mult mai îndreptățiți să primească cetățenia decât „grecii prin naștere".[48] Oare nu era posibil ca noțiunea greacă de *oikumene* unificată – civilizația lumii – să se asocieze cu noțiunea iudaică de Dumnezeu universal?

Acesta era țelul intelectualilor reformiști. Reciteau scripturile istorice și încercau să le elibereze de caracterul lor provincial. Nu erau Avraam și Moise, acești „străini și pribegi", cu adevărat mari cetățeni ai lumii? Reformiștii au formulat, astfel, prima opinie critică la adresa Bibliei. Legea, sub forma ei scrisă de acum, nu era foarte veche și cu siguranță nu își avea originile în epoca lui Moise. Ei susțineau că legile inițiale erau mult mai universaliste. Prin urmare, mișcarea reformistă s-a extins la un atac la adresa Legii, așa cum și trebuia s-o facă. Reformiștii găseau că Tora era plină de fabulații, cerințe imposibil de îndeplinit și interdicții. Cunoaștem atacurile formulate de ei din plângerile și blestemele ortodoxe. Filon îi demască pe cei „care își arată nemulțumirea față de legiuirile făcute de strămoșii lor și care cenzurează necontenit legea"; profeții

veneau să adauge: „Blestemat fie omul care crește la sânul său un porc și blestemați fie cei care dezleagă fiilor lor înțelepciunea greacă."[49] Reformiștii nu doreau să abolească Legea pe de-a-ntregul, ci să o curețe de acele elemente care interziceau participarea la cultura greacă – de exemplu, interzicerea nudității, care îi ținea pe evrei în afara gimnaziului și a stadionului – și să o reducă la miezul ei etic, deci s-o universalizeze; pentru a-și împlini scopul lor ultim, acela al unei religii mondiale, ei doreau o unire imediată a polisului grec cu Dumnezeul moral al evreilor.

Din nefericire, ceea ce doreau ei constituia o contradicție fundamentală. Grecii nu erau monoteiști, ci politeiști, iar în Egipt au învățat sincretismul, adică raționalizarea nenumăraților zei care se suprapuneau prin îngrămădirea lor în câțiva polizei sintetici. Un asemenea mutant era Apollo-Helios-Hermes, zeul-soare. Grecii au contopit cultul egiptean al lui Isis cu propriile lor rituri dionisiace. Zeul grec al tămăduirii, Asclepios, a fost combinat cu Imhotep al egiptenilor. Zeus, zeul suprem, era identic cu Amon, zeul egiptean, cu Ahura-Mazda, zeul persan, și cu Iahve al evreilor. Inutil să spunem că evreii religioși nu vedeau astfel lucrurile, câtuși de puțin. Adevărul, desigur, era că acel concept grec de zeitate era mult inferior conceptului iudaic de putere nelimitată. Evreii distingeau în mod absolut între uman și divin. Grecii înălțau permanent elementul uman – erau prometeici – coborându-l pe cel divin. Pentru ei, zeii nu erau mai mult decât niște strămoși veneranți și încununați de succes; majoritatea oamenilor se trăgeau din zei. Prin urmare, pentru ei zeificarea unui monarh nu a însemnat un pas important, drept care au și început s-o facă din momentul în care au îmbrățișat Orientul. De ce să nu cunoască apoteoza un om al destinului? Aristotel, tutorele lui Alexandru, susținea în *Politica*: „Dar dacă există vreunul [...] care să se distingă printr-un exces al virtuții astfel încât ea să nu fie comparabilă cu virtutea tuturor celorlalți, și nici aptitudinea politică a acestora ‹să nu fie comparabilă› cu a celorlalți [...] un asemenea ‹om› ales ar fi ca un zeu între oameni."* Inutil să spunem că asemenea idei erau total inacceptabile pentru evreii de orice fel. Într-adevăr, nu exista nici o posibilitate de unire între iudaism și religia greacă; ceea ce doreau reformiștii era ca iudaismul să se universalizeze prin pătrunderea în cultura greacă; ceea ce însemna îmbrățișarea polisului.

---

* Vezi Aristotel, *Politica*, III, 13, trad. de Alexander Baumgarten, Editura IRI, București, 2001 (*n.ed.*).

În 175 î.Cr., mișcarea reformistă iudaică a găsit un aliat entuziast, dar periculos într-un monarh Seleucid, Antioh Epifanul. El era nerăbdător să grăbească ritmul elenizării regatului său, pe de o parte ca element al politicii sale generale, dar și pentru că astfel considera că putea să mărească veniturile provenite din impozite; iar el ducea o lipsă cronică de fonduri necesare războaielor sale. I-a susținut fără ezitare pe reformiști, înlocuindu-l pe marele preot ortodox Onias III cu Iason, al cărui nume – o elenizare a lui Iosua – era un indiciu clar al orientării sale. Iason a început să transforme Ierusalimul într-un polis, l-a rebotezat Antiohia, construind un *gymnasium* la poalele Muntelui Templului. Cartea a Doua a Macabeilor consemnează cu indignare că preoții Templului „nu se mai sârguiau spre slujbele altarului, ci, nebăgând seamă de templul Domnului și părăsind jertfele, se grăbeau să se împărtășească cu privirea cea fără de lege a luptei la disc, după ce se auzea chemarea crainicilor"[50]. Etapa următoare a fost abaterea fondurilor Templului de la nesfârșitele și costisitoarele sacrificii spre diverse activități ale polisului, cum erau întrecerile sportive internaționale și concursurile de teatru. Marele preot controla fondurile publice, impozitele fiindu-i plătite lui, iar de la el ajungeau la colectori (toți erau înrudiți prin căsătorie), încât vistieria Templului îndeplinea rolul de bancă de stat pentru populație. Antioh era tentat să exercite presiuni asupra aliaților săi eleniști care controlau Templul pentru a obține cât mai mulți bani lichizi pentru construirea de trireme și mașini de război; tentația învinsese. Astfel că reformatorii au început să fie identificați nu numai cu forța de ocupație, ci și cu impozitele apăsătoare. În 171 î.Cr., Antioh a considerat necesar să-l înlocuiască pe Iason din funcția sa de mare preot cu Menelau, un filogrec și mai înflăcărat, care a întărit apoi puterea grecilor în Ierusalim prin construirea unei acropole-fortăreață ce domina Templul.[51]

În 167, conflictul a ajuns la apogeu prin emiterea unui decret care abolea legea mozaică, înlocuind-o cu legea profană și reducând Templul la un simplu lăcaș ecumenic de închinăciune. Aceasta a însemnat introducerea statuii unui zeu interconfesional, al cărui nume grecesc, Zeus Olimpianul, a fost transformat de evreii rigoriști în „Păcatul Disperării". Este puțin probabil ca Antioh însuși să fi susținut acest decret. Pe el nu-l interesa iudaismul și era un lucru cu totul ieșit din comun ca un guvern grec să calce în picioare un cult anume. Dovezile sugerează că inițiativa a venit din partea reformatorilor evrei extremiști, conduși de Menelau, care au considerat că o asemenea acțiune drastică era singura modalitate de a pune capăt o dată

pentru totdeauna obscurantismului și absurdității Legii și venerării Templului. Nu era vorba atât de o păngărire a Templului prin păgânism, ca o manifestare ostentativă a raționalismului militant, ci mai curând de ceva de genul reprezentațiilor anticreștine oferite de deiștii republicani în Franța revoluționară. Într-o poveste rabinică, se arată cum Miriam, care se trăgea din aceeași familie de preoți cu Menelau și se măritase cu un demnitar Seleucid, a intrat valvârtej în Templu „lovind colțul altarului cu sandaua ei și adresându-i-se: «Lupule, lupule, ai risipit bogățiile lui Israel»".[52]

Dar atât grecii, cât și Menelau au supraestimat sprijinul acordat de Antioh. Activitățile lui Menelau în Templu au provocat un adevărat scandal. Preoții erau împărțiți. Scribii au făcut front comun cu opoziția ortodoxă. La fel și evreii pioși – *hasidim-rishonim.* Exista o categorie largă de evrei pe care reformatorii ar fi putut să-i aibă de partea lor. Era categoria numită *am ha-aretz*, oamenii de rând și sărmani din zona rurală. Aceștia fuseseră principalele victime când, după întoarcerea elitei iudaice din exil, Ezdra impusese rigoarea religioasă, susținut de întreaga putere a Imperiului Persan. Ezdra trăsese o linie de demarcație condescendentă între „poporul din exil" cu frica lui Dumnezeu și drept, așa-numiții *bnei ha-gola*, și *am ha-aretz*, care aproape că nici nu erau evrei, deoarece, după opinia lui, în multe cazuri aceștia se născuseră din căsătorii declarate nule. Nu-și făcuse scrupule din a-i pedepsi cu severitate.[53] De atunci, fiind în marea lor majoritate analfabeți și neștiutori într-ale Legii, fuseseră tratați drept cetățeni de categoria a doua sau chiar alungați de tot. Ei ar fi fost primii care ar fi beneficiat, în cazul în care ar fi pierdut rigoriștii și Legea ar fi fost rationalizată. Dar cum ar fi putut reformatorii, care erau esențialmente un partid al celor înstăriți și al funcționarilor, să se adreseze populației de rând peste capul rigoriștilor? Și, mai ales, cum ar fi putut ei spera să aibă succes în această tentativă, când erau identificați cu impozitele mari, din pricina cărora săracii sufereau cel mai mult? Nu se găseau răspunsuri la aceste întrebări, și astfel s-a pierdut o ocazie de a fonda universalismul pe o bază populară.

În loc de asta, Menelau a căutat să impună reforma de sus în jos, prin puterea statului. Pentru ca decretul să fie eficace, nu era de ajuns să se oprească sacrificiile oficiate în Templu – lucru salutat de altfel de către mulți. Evreii evlavioși trebuiau, de asemenea, să fie siliți să facă sacrificii simbolice în noua manieră, adică pe altare pe care ei le considerau păgâne. Hasidimii au dat la o parte argumentul reformatorilor, anume că aceste ritualuri semnificau ubicuitatea unui

Dumnezeu unic, ce nu putea fi țintuit într-un anumit loc închipuit de imaginația omenească; evlavioșii nu vedeau nici o diferență între noul universalism și vechiul cult al lui Baal, condamnat de nenumărate ori în scripturile lor. Prin urmare, au refuzat să se supună și erau pregătiți să moară pentru asta. Reformatorii s-au văzut obligați să facă martiri, cum a fost cazul lui Eleazar, în vârstă de nouăzeci de ani, descris drept „unul dintre scribii principali", care a murit din pricina bătăilor; sau cei șapte frați a căror ucidere înfiorătoare este descrisă în Cartea a Doua a Macabeilor. Din această perioadă datează conceptul de martiriu religios, iar scrierile macabeilor, în care suferințele celor credincioși erau incluse în propaganda purității religioase și a naționalismului iudaic, conțin primele martirologii.

Prin urmare, nu reformiștii, ci rigoriștii au fost cei care au apelat la adânc înrădăcinatul instinct biblic pentru a răsturna ordinea existentă și a transforma o polemică religioasă într-o revoltă împotriva forței de ocupație. Asemenea majorității luptelor coloniale, nici aceasta nu a început cu un atac asupra garnizoanei, ci cu uciderea unui sprijinitor local al regimului. În orașul Modiin, aflat la poalele dealurilor din Iuda, la aproape zece kilometri est de Lyda, un reformator evreu, care supraveghea noua ceremonie oficială, a fost ucis de Matathias Hashmon, capul unei vechi familii sacerdotale din Templul „Veghea lui Iehoiarib". Cei cinci fii ai bătrânului, conduși de Iuda Macabeul, sau „Ciocanul", au declanșat o campanie de tip gherilă împotriva garnizoanelor seleucide și a sprijinitorilor evrei. În decurs de doi ani, 166–164 î.Cr., i-au alungat pe toți grecii din regiunea ce împrejmuia Ierusalimul. În oraș i-au închis de-a valma pe reformatori și seleucizi în fortăreața din Ierusalim și au curățat Templul de toate sacrilegiile, rededicându-l lui Iahve, în cursul unei slujbe solemne ținute în decembrie 164 î.Cr., un eveniment pe care evreii încă îl celebrează cu ocazia sărbătorii de Hanuca, sau Purificarea.

Seleucizii, care aveau o mulțime de probleme, printre care și noua putere reprezentată de Roma, au reacționat cam așa cum au reacționat puterile coloniale moderne la mijlocul secolului XX, oscilând între represiunea nemiloasă și acordarea treptată, dar tot mai consistentă a dreptului la autoguvernare, la care naționaliștii insurgenți răspundeau cerând încă și mai mult. În 162 î.Cr., fiul și succesorul al lui Antioh Epifanul, Antioh V, s-a întors împotriva lui Menelau, „omul care s-a făcut vinovat de toate necazurile", cel care, după cum spune Iosephus, „l-a convins pe tatăl său să-i determine pe evrei să renunțe la cultul lor tradițional pentru Dumnezeu", și l-a executat.[54]

Familia Hashmoneilor a răspuns la toate acestea în 161 î.Cr., semnând o alianță cu Roma, unde au fost tratați drept familia cârmuitoare a unui stat independent. În 152 î.Cr., Seleucizii au abandonat încercarea lor de a eleniza Iuda prin forță și l-au recunoscut pe Ionatan, acum capul familiei, drept mare preot; Hashmoneii aveau să dețină această putere timp de 115 ani. În 142 î.Cr., au recunoscut practic independența statului Iuda, prin aceea că l-au scutit de plata impozitelor; încât Simon Macabeul, care l-a urmat pe fratele său în funcția de mare preot, a devenit arhiereu și cârmuitor: „Și a început poporul lui Israel a scrie în scrisori și în zapise: «În anul întâi pe vremea lui Simon arhiereul cel mare, mai marele și cârmuitorul iudeilor.»"[55] Și astfel a devenit Israel din nou independent după 440 de ani, deși abia un an mai târziu evreii reformiști disperați, aflați în fortăreață, s-au predat în sfârșit din pricina foametei și au fost alungați. Hashmoneii au intrat în fortăreață, „cu laude și cu stâlpări și harpe și chimvale și cu alăute și cu cântări și cântece, fiindcă marele vrăjmaș al lui Israel fusese înfrânt"[56].

În timpul acestei răbufniri a sentimentului naționalist, subiectele religioase au fost împinse în planul doi. Dar îndelungata luptă pentru eliberarea de universalismul grec a lăsat o amprentă de nesters asupra caracterului iudaic. Treizeci și patru de ani încrâncenați și însemnați de moarte s-au scurs de la atacul asupra Legii și expulzarea finală a reformiștilor din cetate. Zelul și intensitatea asaltului asupra Legii au stârnit o reacție la fel de zeloasă în sprijinirea Legii, îngustând viziunea cârmuirii iudaice și împingând-o încă și mai adânc în religia centrată pe Tora.[57] Prin eșecul lor, reformiștii au discreditat însăși noțiunea de reformă și chiar și orice discuție asupra naturii și direcției religiei iudaice. Asemenea discuții aveau să fie denunțate de atunci încolo și în toate textele oficiale drept nimic altceva decât apostazie totală și colaborare cu opresiunea străină, încât pentru moderații de orice tip sau pentru preoții cu înclinații internaționaliste, care priveau dincolo de enclava îngustă a iudaismului ortodox, devenise dificil să se mai facă auziți. Hashmoneii vorbeau în numele unui spirit profund reacționar în cadrul iudaismului. Forța lor zăcea în atavism și superstiții, izvorând din îndepărtatul trecut israelit plin de tabuuri și intervenții fizice brutale ale divinității. Prin urmare, orice amestec în treburile Templului și ale sanctuarelor sale atrăgeau instantaneu o mulțime feroce de extremiști religioși din Ierusalim, la care se adăuga norodul surescitat. Gloata devenise de-acum un element important al scenei Ierusalimului,

făcând ca orașul, și de aici Iudeea în întregime, să fie extrem de greu de cârmuit de indiferent cine – greci sau elenizatori, romani sau guvernatorii lor, și nu mai puțin de către evreii înșiși.

Pe acest fundal al terorii intelectuale exercitate de religioși, spiritul secular și libertatea intelectuală care înfloriseră în școlile și academiile grecești au fost izgonite din centrele de învățământ iudaice. În bătălia lor împotriva educației grecești, evreii religioși au început, de la sfârșitul secolului al II-lea î.Cr., să dezvolte un sistem național de educație. Vechilor școli de scribi li s-a adăugat treptat o rețea de școli locale, unde, cel puțin în teorie, toți băieții evrei învățau Tora.[58] Această evoluție a avut o importanță deosebită în răspândirea și consolidarea sinagogii, în apariția fariseismului ca o mișcare cu rădăcini în educația populară și, în cele din urmă, în dezvoltarea rabinatului. Educația oferită în aceste școli era în întregime religioasă, respingând orice formă de cunoaștere în afara Legii. Dar aceste școli predau Legea într-un spirit relativ uman. Se urmau tradiții străvechi, inspirate de un text obscur din Deuteronom, care „le-o pune în gura lor"[59] că Dumnezeu i-a dat lui Moise, pe lângă Legea scrisă, și o Lege Orală, prin care bătrânii învățați puteau să interpreteze și să completeze poruncile sacre. Practica Legii Orale a dat cultului mozaic posibilitatea să se adapteze condițiilor schimbătoare și să fie aplicat într-o manieră realistă.

În schimb, preoții Templului, dominați de saduchei sau fiind descendenți ai lui Tzadok, marele preot din epoca davidică, susțineau în continuare că legile toate trebuie scrise și păstrate neschimbate. Aveau și ei un text al lor, Cartea Legilor, care stabilea un sistem de pedepsire: cine urma să fie bătut cu pietre, cine ars, decapitat, spânzurat. Toate acestea erau consemnate în scris și considerate sacre: preoții nu admiteau că învățătura orală ar putea supune Legea la un proces de evoluție creatoare. Date fiind fidelitatea lor rigidă față de moștenirea mozaică, concepția lor despre Templu ca unică sursă și centru al cârmuirii iudaice, precum și poziția lor ereditară în sistemul de funcții al acestuia, saducheii erau aliați firești ai noilor mari preoți hashmonei, deși aceștia din urmă nu aveau dreptul prin naștere la respectiva funcție. Saducheii au ajuns să fie curând identificați cu conducerea hashmoneană, în cadrul unui sistem rigid al administrației Templului, în care marele preot ereditar îndeplinea funcțiile unui cârmuitor profan, iar un comitet de bătrâni, Sanhedrinul [Sinedriul], îndeplinea îndatoririle sale religios-juridice. Pentru a demonstra supremația Templului, Simon Macabeul nu a dărâmat doar zidurile fortăreței, transformându-le în praf și pulbere, ci (după

spusele lui Iosephus) a continuat prin „a nivela însăși colina pe care se aflase cetățuia, pentru ca Templul să rămână cel mai înalt".

Simon era ultimul dintre frații Macabei. Bărbații din familia lor erau oameni curajoși, disperați, fanatici, încăpățânați și violenți. Considerau că retrăiau Cartea lui Iosua recucerind Pământul Făgăduinței din mâinile păgânilor, avându-l pe Dumnezeu alături. Trăiau din ceea ce câștigau cu tăișul sabiei și mureau de același tăiș, în spiritul unei pietăți nemijlocite. Cei mai mulți dintre ei au sfârșit prin moarte violentă. Simon n-a făcut excepție, fiind ucis mișelește de Ptolemei, împreună cu doi dintre fiii săi. Simon era un om sângeros, dar cinstit în felul său, căutși de puțin lacom. În ciuda instalării sale triumfătoare în postul de mare preot și arhiereu, și-a păstrat spiritul de lider de gherilă religioasă; avea charisma pietății eroice.

Al treilea fiu al lui Simon, Ioan Hircan (Hircanus), care l-a urmat și a condus între 134 și 104 î.Cr., avea o cu totul altă structură: era conducătorul înnăscut. Și-a bătut monedă proprie, marcată cu „Iohanan Mare Preot și Comunitatea Evreilor", iar fiul său, Alexandru Ianai (Iannaeus), 103–76 î.Cr., chiar și-a pus numele de „Ionatan Regele" pe monedele sale. Refacerea statului și a regatului, la început aparent pe baza unui fundamentalism pur religios – apărarea credinței –, a readus rapid în prim-plan toate problemele inerente ale monarhiei anterioare și în special conflictul de nestins dintre scopurile și metodele statului, pe de o parte, și natura religiei iudaice, pe de alta. Acest conflict se reflectă în istoria personală a Hashmoneilor înșiși, iar istoria înălțării și decăderii lor este un studiu al hybrisului demn de luat aminte. La început au fost răzbunătorii martirilor; și au sfârșit prin a fi ei înșiși despoți religioși. Au venit la putere în fruntea unui grup de gherilă înflăcărat; la urmă au ajuns să fie împresurați de mercenari. Regatul lor, întemeiat în spiritul credinței, s-a destrămat ca urmare a nelegiuirilor.

Ioan Hircan era pătruns de convingerea fundamentalistă că voința lui Dumnezeu îi dicta lui să refacă regatul lui David. El a fost primul evreu care a căutat să se inspire și să se ghideze, în acțiunile sale militare și în intențiile sale geopolitice, din străvechi texte istorice ale Bibliei, studiind cu asiduitate Cărțile lui Iosua și Samuel. A acceptat ca adevăr incontestabil faptul că întreaga Palestină era moștenirea divină a seminției iudaice și că nu era doar dreptul lui, ci și datoria lui să o recucerească. Pentru a face acest lucru, el a creat o armată modernă de mercenari. Mai mult, cucerirea, ca și aceea realizată de Iosua, trebuia să eradicheze orice cult străin și sectă heterodoxă și, dacă era necesar, să-i ucidă pe cei care nu renunțau

la ele. Armata lui Ioan a năvălit în Samaria și a ras de pe fața pământului templul samaritean de pe muntele Garizim. După un an de asediu, a cucerit însuși orașul Samaria, „demolându-l în întregime, înecându-l sub pâraie, căci a săpat șanțuri pentru a-l preschimba în iazuri și mlaștini; și a îndepărtat orice urmă că acolo ar fi existat vreodată un oraș"[60]. În același fel a trecut prin foc și sabie orașul grec Schitopole. Războaiele lui Ioan, „duse cu tăișul sabiei și pala focului", erau însemnate de masacrarea populației civile din orașe, a cărei singură crimă era aceea că vorbea grecește. Provincia Idumeea a fost cucerită, iar locuitorii celor două orașe principale ale sale, Adora și Marisa, au fost convertiți cu forța la iudaism sau măcelăriți în cazul în care opuneau rezistență.

Alexandru Ianai, fiul lui Ioan, a dus încă și mai departe această politică de expansiune și convertire forțată. El a invadat teritoriul Decapolisului, liga a zece orașe de limbă greacă, grupate în jurul râului Iordan. A năvălit în Nabateea și a cucerit Petra, „orașul construit din piatră roș-rozalie, vechi de când lumea". Apoi a ajuns în provincia Gaulanitis. Hashmoneii s-au îndreptat apoi spre nord, în Galileea și Siria, spre vest, pe coastă, și spre sud și est, în deșert. În spatele hotarelor stabilite de ei, eliminau comunitățile neevreiești prin convertire, masacrare sau expulzare. Seminția iudaică s-a extins astfel mult și rapid, atât în ceea ce privește teritoriul, cât și ca populație, dar ca urmare a acestui fapt a absorbit o serie întreagă de alte popoare care, deși iudaice ca nume, erau de asemenea pe jumătate elenizate și în multe cazuri fundamental păgâne sau chiar sălbatice.

În plus, devenind cârmuitori, regi și cuceritori, Hashmoneii au ajuns să fie corupți de putere. Ioan Hircan se pare că a căpătat o reputație destul de însemnată în tradiția iudaică. Iosephus spune că era considerat de către Dumnezeu „demn de trei dintre cele mai însemnate privilegii: cârmuirea neamului, demnitatea de mare preot și harul profeției"[61]. Alexandru Ianai în schimb – conform dovezilor pe care le deținem – a devenit un despot și un adevărat monstru, printre victimele sale numărându-se evrei religioși în care familia sa își găsise odată sursa puterii sale. Asemenea altor cârmuitori din acea vreme din Orientul Apropiat, el a fost influențat de obiceiurile grecești predominante, ajungând să disprețuiască unele dintre cele mai exotice și – pentru greci – barbare aspecte ale cultului lui Iahve. Celebrând în calitatea sa de mare preot Sărbătoarea Tabernaculelor în Ierusalim, el a refuzat să îndeplinească ceremonia libației conform practicii ritualiste, fapt pentru care evreii au aruncat cu lămâi în el.

Iosephus notează că „l-a cuprins furia și a ucis aproape 6.000 dintre ei". De fapt, Alexandru s-a pomenit confruntat, ca și predecesorii săi atât de detestați, Iason și Menelau, cu o revoltă internă a rigoriștilor. Tot Iosephus ne spune că războiul civil a durat șase ani și a făcut 50.000 de victime din rândul evreilor.

Din această perioadă datează primele mențiuni despre *perushim,* sau farisei, „cei care s-au despărțit de ceilalți", o partidă religioasă care repudia establishmentul religios regal, cu marele său preot, aristocrații saduchei și Sanhedrinul, punând pecetea tradițiilor religioase mai presus de naționalismul iudaic. Surse rabinice consemnează lupta dintre monarh și această grupare, definită drept o confruntare socială, economică și religioasă.[62] După cum nota Iosephus, „saducheii își alegeau adepții numai dintre cei bogați, norodul nefiind de partea lor, câtă vreme fariseii aveau susținători din rândul obștei". Și mai adaugă că, la sfârșitul războiului civil, Alexandru s-a întors în triumf la Ierusalim, aducând cu sine drept captivi pe mulți dintre dușmanii săi evrei, după care a „făcut unul dintre cele mai barbare lucruri de pe lume [...] căci, pe când benchetuia cu concubinele sale, în văzul întregului oraș, a poruncit ca opt sute dintre [acești prizonieri] să fie crucificați și, în timp ce ei încă mai trăiau, a poruncit să se reteze gâturile copiilor și nevestelor lor în fața ochilor lor"[63]. Într-unul dintre sulurile Qumran există o referință la acest episod sadic: „leul mâniei [...] când spânzură oamenii de vii".

Prin urmare, la moartea lui Alexandru, în 76 î.Cr., după ce – conform spuselor lui Iosephus – „a dat boala peste el de prea multă băutură", lumea iudaică era cumplit de divizată și, deși numeroasă, avea în rândul ei mulți care erau doar pe jumătate evrei, al căror devotament față de Tora era selectiv și suspect. Statul hashmonean, la fel ca și regatul davidic, prototipul său, înflorise într-o epocă dintre două imperii. A putut să se extindă într-o perioadă când sistemul seleucid decăzuse fără speranță, dar înainte ca Roma să devină destul de puternică pentru a lua locul grecilor. Totuși, la vremea când a murit Alexandru, Imperiul Roman în plină expansiune se afla în imediata vecinătate a orizontului iudaic. Roma fusese un aliat al evreilor când aceștia se luptaseră împotriva vechiului Imperiu Grec, și tolerase existența – chiar relativa independență – a statelor mai mici și mai slabe. Dar un regat iudaic cu intenții de expansiune și iredentist, care-și convertea prin forță vecinii la credința lui intolerantă și exigentă, era un lucru inacceptabil pentru senatul roman. Roma a așteptat momentul potrivit, anume până când statul iudaic a devenit vulnerabil din pricina fricțiunilor interne,

așa cum se întâmplase și cu Imperiul Seleucid. Dându-și seama de acest lucru, văduva lui Alexandru, Salomeea, care a domnit o vreme după moartea lui, a încercat să refacă unitatea internă prin cooptarea fariseilor în Sanhedrin și prin măsuri care au făcut ca Legea Orală să fie acceptată de către justiția regală. Dar ea a murit în 67 î.Cr., iar fiii ei au intrat în conflict din pricina succesiunii.

Unul dintre pretendenți, Hircan II, avea un prim-ministru puternic, Antipater, un idumean dintr-o familie care fusese convertită prin forță de către Hashmonei. Era pe jumătate evreu, pe jumătate adept al elenismului. Pentru asemenea oameni era un lucru firesc să se înțeleagă bine cu noua supraputere, Roma, care combina tehnologia militară irezistibilă și cultura greacă. Antipater a întrezărit posibilitatea stabilirii unei înțelegeri cu Roma, prin care familia lui și alte familii de vază puteau să prospere sub protecție romană, ceea ce era de preferat războiului civil. Astfel, în 63 î.Cr., el a căzut la învoială cu generalul Pompei, și Iudeea a devenit stat clientelar al Romei. Fiul lui Antipater, care a devenit Irod cel Mare, i-a inclus fără putință de scăpare pe evrei în sistemul administrativ al Imperiului Roman.

Domnia lui Irod, care a fost cârmuitorul efectiv al Iudeei și al altor teritorii începând din 37 î.Cr. și până la moartea lui, cu patru ani înaintea erei noastre, constituie un episod din istoria evreilor în privința căruia istoricii evrei și cu nimic mai prejos cei creștini au avut dificultăți să cadă de acord. Irod era în același timp evreu și antievreu; un partizan și un binefăcător al civilizației greco-romane, dar și un barbar oriental, capabil de cruzimi inimaginabile. Politician strălucit, într-un anume sens un om de stat înțelept și vizionar generos, constructiv și extrem de eficient; dar și naiv, superstițios, rob până la grotesc al propriilor sale pofte, cu un comportament frizând nebunia – uneori nebun de-a binelea. Ființa lui combină tragedia lui Saul și materialismul plin de succes al lui Solomon, care era în mod evident idolul său; și este un mare păcat că nu s-a găsit nimeni în apropierea lui care să-i fi transpus caracterul și cariera cu aceeași pană măiestrită ca a autorului Cărții Întâi a Regilor.[64]

Irod s-a evidențiat și și-a câștigat notorietatea în timpul domniei tatălui său, ca guvernator al Galileei. Acolo, în adevăratul spirit al conducerii romane, a distrus o grupare de gherilă semireligioasă, condusă de un bărbat care se numea Iezechia; la porunca exclusivă a lui Irod, conducătorii rebelilor au fost executați fără să beneficieze de judecata unei instanțe religioase. Conform legii iudaice, dreptul pe care și l-a arogat reprezenta un delict capital, prin urmare Irod

a fost chemat în fața Sanhedrinului; doar prezența gărzilor sale, care a intimidat instanța judecătorească, a împiedicat condamnarea și executarea lui. Patru ani mai târziu, în 43 î.Cr., Irod a comis încă un delict religios similar, ucigând un alt evreu fanatic, Malichus, care-și otrăvise tatăl. Familia lui Irod, bineînțeles, sprijinea facțiunea hashmoneană condusă de Hircan II, Irod însuși intrând în familia Hashmoneilor prin căsătorie, după ce a luat-o de soție pe Mariamne. Dar în 40 î.Cr., facțiunea rivală, avându-l în frunte pe un nepot de-al lor, Antigonus, a cucerit Ierusalimul cu ajutorul parților. Fratele lui Irod, Fasael, guvernator al Ierusalimului, a fost arestat și aruncat în închisoare, unde s-a sinucis; iar Hircan nu a mai putut fi numit mare preot, din pricina mutilării pe care a suferit-o, Antigonus însuși mușcând și retezând astfel urechile unchiului său.

Irod a reușit cu greu să scape cu viață, dar a izbutit să ajungă la Roma și să supună cazul său în Senat. Senatorii i-au răspuns făcându-l rege-marionetă, cu titlul oficial de *rex socius et amicus populi Romani*, „rege aliat și prieten al poporului roman". După care el s-a reîntors în răsărit, în fruntea unei armate romane de 30.000 de soldați pedeștri și 6.000 călare, a recucerit Ierusalimul, instalând la putere un regim cu totul nou. Politica sa a fost îndreptată în trei direcții principale. În primul rând, și-a folosit marile sale haruri politice și diplomatice pentru a se asigura că va avea mereu sprijinul celui aflat la putere la Roma – indiferent cine era acesta. În epoca de glorie a lui Marcus Antonius, cei doi au fost prieteni și aliați; după căderea lui Antonius, Irod s-a grăbit să facă pace cu Octavianus Caesar. În epoca imperială a lui Augustus, Irod a fost cel mai loial și mai de încredere dintre regii orientali sateliți ai Romei, nimicind pirați și bandiți cu o eficiență nemiloasă și susținând Roma în toate campaniile și conflictele ei. De asemenea, a fost regele care a primit cele mai bogate recompense și, cu sprijinul Romei, și-a extins regatul până la granițele Hashmoneilor și chiar dincolo de acestea, cârmuindu-l în mult mai mare siguranță.

În al doilea rând, i-a exterminat pe Hashmonei cum a putut mai bine. L-a dat pe Antigonus pe mâna romanilor, care l-au executat. Pentru propria sa soție, Mariamne, stră-strănepoata lui Alexandru Ianai, nutrea – după spusele lui Iosephus – o pasiune plină de gelozie și, în cele din urmă, s-a întors împotriva ei și a tuturor rudelor sale. La porunca lui, fratele acesteia, Aristobulus, a fost înecat într-o baie din Ierihon. Pe Mariamne însăși a acuzat-o că a încercat să-l otrăvească, condamnând-o în fața unui tribunal format din propria lui familie și executând-o. Apoi, a acuzat-o pe mama ei, Alexandra, de

înaltă trădare, drept care și ea a fost executată. În sfârșit, și-a acuzat propriii fii dăruiți de Mariamne de a fi conspirat la uciderea lui, judecându-i și condamnându-i la moarte prin spânzurare. „Dacă a existat vreun om cu dragoste de familie, acela a fost Irod", scrie Iosephus. Perfect adevărat, în ce privește familia din partea sa; căci a ridicat orașe cărora le-a dat numele tatălui, al mamei și al fratelui său. Dar față de Hashmonei, sau oricine altcineva care avea pretenții ancestrale asupra posesiunilor sale – cum erau membrii Casei lui David –, se purta cu o suspiciune paranoică și cu o brutalitate nesocotită. Povestea uciderii pruncilor, deși exagerată, are un fundament istoric în propriile sale fapte.

A treia direcție a politicii lui Irod a fost de a slăbi puterea distructivă a iudaismului rigorist, prin separarea statului de religie și prin introducerea în scenă a evreilor din diaspora. Primul său act la preluarea puterii în Ierusalim, în 37 î.Cr. a fost de a executa 46 de membri de frunte ai Sanhedrinului, care, în cazul lui și al altora, căutaseră să susțină legea mozaică în chestiuni profane, devenind astfel exclusiv un tribunal religios. Irod n-a încercat nici măcar să devină mare preot, separând această funcție de Coroană și transformând-o într-un post oficial, el fiind cel care-i numea și-i destituia pe marii preoți – considerând că asemenea acte făceau parte din prerogativele sale – și alegându-i în special din diaspora egipteană și babiloniană.

Irod gândea istoric, ca majoritatea evreilor, și este limpede că modelul său a fost Solomon. Scopul său era acela de a-și perpetua memoria, construind clădiri și edificii colosale, cheltuind sume uriașe în interes public și făcând acte de caritate fără precedent. A fost, astfel, arhetipul unui alt tip de evreu, filantropul hrăpăreț. Și-a dedicat viața acumulărilor și cheltuirii în stil mare. Asemenea lui Solomon, a profitat de poziția sa în ceea ce privea căile comerciale pentru a pune impozit pe comerț, el însuși angajându-se în activități meșteșugărești. De la împăratul Augustus a închiriat minele de cupru din Cipru, reținând jumătate din producție. Strângea impozitele de pe o suprafață foarte întinsă împărțind profitul cu Roma. Iosephus spune că sumele cheltuite îi depășeau posibilitățile, astfel că era dur cu supușii săi, și cu siguranță și-a acumulat o avere imensă în special prin confiscarea proprietății celor pe care îi declara dușmani ai statului, mai ales proprietățile Hashmoneilor, desigur. Dar nivelul general al prosperității Palestinei a crescut în timpul domniei lui datorită păcii externe, ordinii interne și înfloririi comerțului. Numărul evreilor, atât al celor născuți, cât și al celor convertiți, creștea pretutindeni,

astfel încât – conform unei tradiții medievale –, la vremea recensământului întocmit sub Claudius, în 48 d.Cr., între granițele imperiului se găseau 6.944.000 de evrei, plus alte „miriade și miriade", cum le numește Iosephus, „din Babilonia și de mai departe, de peste tot". După unele calcule, în timpul lui Irod trăiau aproximativ 8.000.000 de evrei în lume, dintre care între 2.350.000 și 2.500.000 în Palestina, evreii constituind astfel aproximativ 10% din Imperiul Roman.[65] Această semințe în expansiune, cu diaspora ei numeroasă, reprezenta sursele de bogăție și influență ale lui Irod.

Într-adevăr, fundamentul politicii sale a constat tocmai din această conștiință a avântului tot mai mare pe care-l luau semința evreilor și iudaismul, sentimentul mândriei de neam și religie. Asemănător întru câtva evreilor partizani ai elenismului dinaintea lui, el se vedea pe sine ca un reformator eroic, care încerca să tragă un popor încăpățânat și conservator din Orientul Apropiat în cercul luminat al lumii moderne. Puterea Romei și nou găsita unitate, realizată sub primul ei împărat, au făcut posibile instaurarea unei ere noi de pace internațională și comerț universal, fundamentarea unei epoci de aur a economiei, iar Irod dorea ca poporul său să se implice. Pentru a le permite evreilor să-și ocupe locul de drept într-o lume mai bună, el a le trebuit să distrugă elementele paralizante din trecutul lor și în special să scape societatea și religia iudaică de oligarhia egoistă a familiilor care le exploatau pe amândouă. A făcut acest lucru de unul singur și, în paranoia și cruzimea lui, a existat și un puternic element de idealism.

Irod voia, de asemenea, să demonstreze lumii că printre evrei se aflau și mulți oameni talentați și civilizați, capabili să aducă o contribuție importantă spiritului nou și expansiv al civilizației ei mediteraneene. În acest scop, și-a îndreptat privirile în afara Ierusalimului, cu gloatele și fanaticii săi, spre evreii din diaspora. Irod era un prieten apropiat al generalului suprem al lui Augustus, Agrippa, o prietenie care a făcut ca protecția specială a Romei să cuprindă toate comunitățile de evrei din orbita romană – numeroase, împrăștiate și uneori amenințate. Evreii din diaspora îl considerau pe Irod drept cel mai bun prieten al lor. Era, de altfel, și cel mai generos dintre patroni. Oferea fonduri sinagogilor, bibliotecilor, băilor publice și instituțiilor de caritate, încurajându-i și pe alții să facă la fel, astfel că, în epoca lui Irod, evreii au ajuns să fie cunoscuți în lumea largă pentru micile lor state, cu rudimente de asigurări sociale înființate în sânul comunităților lor din Alexandria, Roma, Antiohia, Babilon și în alte

părți, și în cadrul cărora aveau grijă de cei săraci și bolnavi, de văduve și copii, vizitându-i pe prizonieri în închisori și înmormântându-i pe cei morți.

Irod nu era într-atât de nesăbuit încât să-i facă pe evreii din diaspora singurii beneficiari ai generozității sale. El a fost binefăcătorul multor orașe în care trăiau seminții diferite peste tot în partea de răsărit a imperiului. A susținut și a finanțat toate instituțiile de cultură grecești, nu mai puțin stadioanele pentru întreceri sportive, căci era un sportiv entuziast – vânător și călăreț curajos, un bun aruncător de suliță și arcaș, un spectator împătimit. Cu banii lui, cu capacitatea sa de organizare și cu energia sa, a salvat singur Jocurile Olimpice de la decădere și s-a străduit ca ele să fie organizate cu regularitate și cu toată pompa cuvenită – ceea ce a făcut ca numele lui să fie venerat în multe insule mici și orașe grecești, iar el să primească titlul de președinte pe viață al Jocurilor. În scopuri civice și culturale a donat sume mari de bani orașelor Atena, Licia, Pergam și Sparta, a reconstruit Templul lui Apollo din Rhodos. A reclădit zidurile Byblosului, a construit un forum în Tyr și altul în Beirut, a dotat Laodiceea cu un apeduct, a construit teatre în Sidon și Damasc, școli de tip *gymnasium* în Ptolomais și Tripoli, iar în Ascalon a construit o fântână și băi publice. Antiohia, pe atunci cel mai mare oraș din Orientul Apropiat, a beneficiat, datorită lui, de pavarea străzii principale, lungă de patru kilometri, cu colonade de ambele părți pentru protejarea cetățenilor contra ploii, toată această întreprindere măreață fiind finisată cu marmură șlefuită. Aproape în toate aceste locuri trăiau evrei, care se desfătau în gloria reflectată a generosului lor frate iahvist*.

Irod a încercat să ducă aceeași politică generoasă și universalistă și în Palestina, îmbrățișând elemente proscrise și heterodoxe în paniudaismul său. Samaria, orașul pe care Ioan Hircan îl făcuse una cu pământul și-l acoperise de ape, a fost reconstruit cu ajutorul său, schimbându-i numele în Sebaste, după numele grec al patronului său, Augustus. Irod i-a dăruit un templu, ziduri, turnuri și o stradă cu colonade. A mai construit un templu din granit egiptean, la Banias, pe coastă. Tot pe coastă, în locul unde se află Turnul lui Straton, a creat un oraș nou și masiv, Cezareea. După cum scrie Iosephus, acest fapt a implicat construirea unui port artificial, „mai mare decât Pireu" din Grecia, pe care inginerii lui Irod l-au îngrădit prin înfi-

* Iahvist – autorul sau autorii postulați ai unor părți din Pentateuh în care Dumnezeu este adesea numit Iahve (*n.tr.*).

gerea „în 20 de stânjeni de apă a unor blocuri de piatră dintre care cele mai multe aveau 15 metri lungime, 3 lățime și 2 metri și jumătate adâncime, uneori chiar mai mari". Aceasta era fundația unui dig de 60 de metri lățime. Orașul, cu o suprafață de 200 de acri, avea un teatru, o piață și o clădire guvernamentală, toate din calcar, cu un amfiteatru frumos, unde se desfășurau competiții minunate din patru în patru ani. Acolo Irod a așezat o statuie gigantică a lui Caesar, prin nimic inferioară – ne spune Iosephus – celei a lui Zeus Olimpianul, una dintre cele șapte minuni ale lumii antice. Cezareea a devenit capitala administrativă romană cea mai firească pentru Iudeea, când imperiul lui Irod s-a destrămat după moartea lui. Fortărețele și palatele lui Irod se găseau peste tot în Palestina. Printre acestea se număra și Antonia (o citadelă) în Ierusalim, construită deasupra fortului Baris al Hashmoneilor, înălțat de Ionatan Macabeul; dar, conform modei irodiene, noul fort era mai mare, mai puternic și mai somptuos. Altele erau Herodium, Cypros, lângă Ierihon, care a luat numele mamei lui Irod, Machaerus, pe malul răsăritean al Mării Moarte, și vila-fortăreață care era a lui, tăiată în stâncă, la Masada, cu o priveliște spectaculoasă asupra deșertului.

Pentru Irod, construirea fortăreței Antonia în Ierusalim făcea parte dintr-un scop politic, aproape geopolitic. Când cucerise prima oară orașul, în 37 î.Cr., prin forța legiunilor, îi trebuise multă putere de convingere să-i determine pe aliații săi romani să nu-i izgonească pe toți locuitorii și să distrugă orașul, romanii fiind ferm convinși că era un loc imposibil de guvernat. Irod și-a propus să internaționalizeze orașul, să aducă în el populație evreiască nouă, pentru a îndrepta greșelile celei vechi și pentru a face din oraș capitala nu numai a Iudeei, ci a întregii semințiii iudaice. Îi considera pe evreii din diaspora mult mai luminați decât palestinienii, mult mai receptivi la ideile grecilor și ale romanilor și mult mai dispuși să încurajeze în Ierusalim forme de cult compatibile cu lumea modernă. A numit evrei din diaspora în posturi din instituții publice în capitală și dorea să sporească autoritatea acestora prin încurajarea altor evrei din diaspora să le frecventeze în mod regulat. În teorie, Legea cerea ca evreii să vină în pelerinaj la Templu de trei ori pe an, la sărbătoarea Paștelui (Pesah), la Sărbătoarea Săptămânilor (Shavuot) și Sărbătoarea Corturilor/Tabernaculelor (Sucot).[66] Irod a hotărât să încurajeze această practică, în special pentru cei din diaspora, prevăzând Ierusalimul cu toate facilitățile unui oraș greco-roman modern, și mai ales reconstruind Templul însuși ca un monument-spectacol, menit să atragă vizitatori. Irod nu era doar un filantrop de seamă, ci și un propagandist inspirat, cu un deosebit simț al spectacolului.

A început să-și aplice programul pentru Ierusalim, cel mai suspicios și mai irascibil oraș al lumii, în mod metodic și premeditat. Construirea Antoniei i-a oferit posibilitatea să domine fizic orașul, poziție pe care și-a întărit-o înălțând trei turnuri solide, Fasael (cunoscut ulterior drept „Turnul lui David"), Hippicus și Mariamne (a căror construcție s-a încheiat înainte ca el să-și omoare soția). Isprăvind această lucrare, s-a gândit că nu mai exista nici o primejdie să construiască un teatru și un amfiteatru, deși a considerat că e mai înțelept să le plaseze în afara ariei Templului. Apoi, în 22 î.Cr., a convocat o adunare națională pentru a face publică marea realizare a vieții lui: reconstruirea Templului, la dimensiuni magnifice, depășind în glorie chiar și Templul lui Solomon. Următorii doi ani au fost petrecuți adunând și instruind mâna de lucru – 10.000 de lucrători și 1.000 de preoți supraveghetori care munceau și ca zidari în zonele interzise. Aceste pregătiri minuțioase erau necesare pentru a-i încredința pe evreii din Ierusalim că acțiunea distructivă de dărâmare a vechiului Templu era preludiul ridicării unuia nou și mult mai frumos.[67] Irod a avut mare grijă să nu jignească scrupulele religioase ale rigoriștilor: de exemplu, pentru altar și platforma sa a fost folosită piatră netăiată, care să nu fi fost atinsă de fier. Crearea Templului ca loc funcțional de sacrificiu a durat numai optsprezece luni, interval de timp în care draperii complicate apărau sanctuarul de privirile profane. Dar clădirea vastă, în ansamblul ei, a avut nevoie de patruzeci și șase de ani pentru a fi isprăvită, și meșterii încă mai trudeau la finisarea decorațiunilor când romanii au dărâmat totul în 70 d.Cr., nelăsând piatră pe piatră.

Întâlnim descrieri ale Templului lui Irod în *Antichități iudaice* a lui Iosephus și în *Istoria războiului iudeilor*[68], scrisă tot de el, precum și în opusurile talmudice, *Midot*, *Tamid* și *Ioma*. Descoperirile arheologice recente vin să completeze tabloul. Pentru a obține efectele grandioase dorite de el, Irod a dublat suprafața Muntelui Templului prin construirea de ziduri de susținere, umplând spațiile dintre ele cu pietriș. În jurul vastei curți de acces astfel create, a construit galerii, legându-le prin poduri de orașul de sus. Sanctuarul, aflat la unul din capetele platformei, era mult mai înalt și mai lat decât al lui Solomon (100 de coți în loc de 60), dar, cum Irod nu făcea parte dintr-o familie de preoți și, prin urmare, nu putea să intre nici măcar în curtea interioară, nu a cheltuit prea mult pentru interior, încât Sfânta Sfintelor, deși cu pereții acoperiți cu aur, era goală. În schimb, s-au cheltuit sume mari de bani gheață pentru exterior, porți, accesorii și decorațiuni, fiind toate acoperite cu aur și placate cu argint.

Iosephus spune că piatra era „neînchipuit de albă" și strălucirea pietrei și scăpărarea aurului – care reflectau razele soarelui până la o distanță de mulți kilometri – făceau ca Templul să-i uluiască pe călătorii care îl vedeau de departe pentru prima oară.

Imensa platformă, cu o suprafață de 35 acri și o circumferință de 1,6 kilometri, era de două ori mai înaltă decât ne apare astăzi văzută din fundul văii, deoarece straturile inferioare ale marilor blocuri de piatră sunt acoperite de relicvele secolelor. Iosephus spune că unele dintre aceste blocuri aveau „45 de coți în lungime, 10 în înălțime și 6 în lățime", finisate cu o măiestrie nemaiîntâlnită, de maeștri aduși de departe. Ultimii 12 metri din partea de sus a platformei acopereau coridoare boltite, deasupra cărora, pe platforma ca atare, se găseau peristilurile, cu sute de coloane corintice înalte de 65 de metri și atât de groase, spune Iosephus, încât abia puteau fi cuprinse de trei bărbați cu brațele larg desfăcute. Iar edificiul era atât de înalt, continuă Iosephus, încât, dacă priveai în jos de pe peristiluri, simțeai că te apucă amețeala.

Pelerini de peste tot din Palestina și din diaspora, care se îndreptau spre oraș cu sutele de mii pentru marile sărbători, urcau dinspre oraș pe platformă pe o scară vastă și peste podul principal. Curtea exterioară, aflată în interiorul zidurilor, era accesibilă tuturor, iar în porțile și peristilurile ei zarafii schimbau bani din toată lumea în „șecheli sfinți" cu care se plăteau taxele Templului – aceștia au atras mânia lui Isus –, și tot acolo se vindeau porumbei pentru sacrificii. În această curte, un zid și o poartă cu avertismente în greacă și latină săpate în piatră, care interziceau, sub pedeapsa cu moartea, neevreilor să înainteze mai mult, despărțeau curtea femeilor, cu anumite colțuri pentru nazarineni și leproși. Iar această a doua curte era a israeliților, pentru bărbații evrei. Fiecare dintre curțile interioare era mai înaltă decât precedenta, prevăzută cu trepte, iar încă un rând de trepte, și mai înalt, ducea la zona de sacrificiu, sau curtea preoților, și la sanctuarul aflat înăuntru.

Multe mii de preoți, leviți, scribi și evrei evlavioși munceau în zona Templului și în jurul lui. Preoții răspundeau de ritualuri și ceremonii, leviții erau coriști, instrumentiști, oameni de serviciu și ingineri. Erau împărțiți în douăzeci și patru de schimburi, iar în decursul activităților frenetice din timpul marilor sărbători primeau drept întăriri bărbați cu obârșie preoțească sau levitică din toată Palestina și din diaspora. Cea mai importantă îndatorire sacerdotală era îngrijirea sanctuarului. Evreii preluaseră de la egipteni obiceiul de a întreține mereu focul la altar, ceea ce însemna că lămpile din

sanctuar trebuiau permanent ținute aprinse și reumplute. Tot din Egipt venea și obiceiul de a tămâia mereu ungherele cele mai întunecoase și mai tainice. Templul consuma pe an șase sute de livre de tămâie scumpă, făcută pe baza unei rețete secrete de către familia sacerdotală Avtina, ale cărei femei nu aveau voie să folosească parfum, pentru a nu fi acuzate de corupție. Tămâia era, de fapt, făcută din scoici marine măcinate, sare de Sodoma, o specie anume de cilamă, smirnă (rășină de eucalipt), tămâie (rășină de terebint), scorțișoară, casia, nard, șofran, balsam de rășină și o substanță misterioasă numită *maala ashan*, care făcea ca fumul să se înalțe spectaculos.

Erau apoi sacrificiile obișnuite, doi miei în zorii fiecărei zile și alți doi la apus, fiecare sacrificiu necesitând prezența a treisprezece preoți. Bărbații evrei de rând nu puteau, desigur, să pătrundă în sanctuar, dar ușile acestuia erau ținute deschise în timpul serviciului, ca să poată vedea și ei. Fiecare slujbă se încheia cu ritualul băutului vinului, citirea scripturii și intonarea de imnuri și psalmi. Corul era acompaniat de o orchestră alcătuită dintr-un fluier dublu, o harpă cu douăsprezece corzi, o liră cu zece corzi și chimvale din bronz, în timp ce trompeta de argint și *shofar*-ul – cornul de berbec – scoteau sunete puternice pentru a marca diferite etape în ritualul liturgic. Ritualurile sacrificiului li se păreau exotice, chiar barbare, vizitatorilor, căci majoritatea străinilor veneau de sărbători, când numărul sacrificiilor făcute era imens. În asemenea perioade, Templul interior era un loc al groazei – urletele scoase de animalele înspăimântate se amestecau cu strigătele și incantațiile ritualice, cu sunetele asurzitoare ale cornilor și trompetelor și cu sângele scurs și împroșcat peste tot în jur. Autorul *Scrisorii lui Aristeas*, un evreu din Alexandria care a participat ca pelerin, spune că a văzut șapte sute de preoți împlinind ritualurile sacrificiului, lucrând în tăcere, dar mânuind după toate regulile leșurile grele și punându-le exact acolo unde trebuia, pe altar.

Din pricina numărului mare de animale, uciderea lor, apoi lăsarea sângelui să se scurgă și hăcuirea hoiturilor trebuiau făcute toate cu repeziciune; pentru a putea scăpa de cantitatea mare de sânge, platforma nu era din piatră masivă, ci goală pe dinăuntru, de fapt, un uriaș sistem de drenare. Conținea treizeci și patru de rezervoare, cel mai mare dintre ele, numit Marea cea Mare, având o capacitate de două milioane de galoane. În timpul iernii, în el se depozita apa de ploaie, iar vara erau aduse cantități suplimentare de apă prin apeduct, de la lacul Siloam, din sud. Nenumărate conducte transportau apa sus, la suprafața platformei, iar un sistem întreg de ca-

nale de scurgere permitea îndepărtarea torentelor de sânge. „Sunt multe orificii pentru apă la baza altarului", scrie Aristeas, „nevăzute decât de cei care îndeplinesc ceremoniile de sacrificare, astfel că tot sângele este strâns în cantități mari și spălat cât ai clipi".

În timpul festivalurilor, Templul era o adevărată viermuială de oameni, și porțile trebuiau deschise încă de la miezul nopții. Numai marele preot putea să intre în Sfânta Sfintelor, o dată pe an, de Ziua Ispășirii, dar în timpul festivalurilor draperia de la intrarea în capelă era ridicată, astfel că pelerinii evrei de sex bărbătesc puteau să privească înăuntru prin porțile sanctuarului, iar vasele sfinte erau aduse afară pentru a fi inspectate. Fiecare pelerin oferea cel puțin un animal de sacrificiu de persoană – de aici și numărul mare de animale –, iar acest privilegiu era acordat, în aceste situații, și neevreilor. Templul lui Irod era vestit și foarte prețuit în lumea întreagă, ne informează Iosephus, încât neevreii, persoane cu greutate, veneau să aducă ofrande pentru diferite motive pioase, dar și pentru a câștiga bunăvoința evreilor. În 15 î.Cr., de exemplu, prietenul lui Irod, Marcus Agrippa, a făcut marele gest de a aduce drept jertfă o sută de animale.[69]

Templul era extrem de bogat, cel puțin între două jafuri. Regi și cârmuitori străini, de la Artaxerxes până la împăratul Augustus, dăruiau Templului cantități mari de vase de aur, care erau depozitate în încăperi speciale, sălile de tezaur, din străfundurile Templului. Evrei din toată diaspora vărsau înăuntru bani și vase de aur și argint – cam așa cum contribuie și azi la trezoreria Israelului –, iar Iosephus ne spune că bogăția Templului devenise „tezaurul general al întregii averi a evreilor". Hircan, capul bogatei familii Tobiad, însărcinată cu colectarea impozitelor, „a depozitat acolo întreaga avere a casei sale"[70]. Dar principala sursă de venit era un impozit de jumătate de șekel, pe care trebuia să-l plătească toți evreii de sex masculin care depășeau vârsta de douăzeci de ani.

Irod însuși a fost foarte generos față de Templu, plătind din propriul său buzunar întreaga construcție a noii clădiri. Minimalizând cât mai mult importanța marelui preot, un saducheu detestat de toți, Irod l-a promovat în mod automat pe adjunctul său, așa-numitul *segan*, un fariseu, care controla toate activitățile obișnuite ale Templului, având grijă ca până și marii preoți saduchei să țină slujba după moda fariseilor. Dat fiind faptul că se găsea în relații bune cu fariseii, Irod a evitat în general orice conflict între Templu și guvernul său. Dar alianța aceasta s-a rupt în ultimele sale luni de viață. Conform planului său de decorare a edificiului, el a așezat un vultur

de aur deasupra intrării principale în Templu. Evreii din diaspora au primit cu bucurie acest lucru, dar evreii religioși din capitală, inclusiv fariseii, au protestat cu vehemență și un grup de învățăcei în tainele Torei au escaladat porțile, zdrobind vulturul. Irod zăcea de-acum bolnav în palatul său din Ierihon; cu toate acestea, a reacționat cu energia și neîndurarea caracteristice lui. Marele preot a fost înlăturat din funcție. Făptașii au fost identificați, arestați, târâți în lanțuri până în Ierihon, judecați acolo într-un amfiteatru și arși de vii. În vreme ce fumul acestui sacrificiu adus orgoliului său rănit încă se mai înalța spre cer, Irod a fost transportat cu lectica la izvoarele calde de la Callirrhoe, unde a murit în primăvara anului 4 î.Cr.

„Dispozițiile testamentare lăsate de Irod pentru regatul său nu s-au împlinit din pricină că legatarii săi, fiii de la prima soție, Doris, nabateană de origine, nu s-au dovedit buni de nimic. Archelaus, căruia el i-a lăsat moștenire Iudeea, a trebuit să fie înlăturat din funcție de către romani în anul 6 d.Cr. Începând cu acel an, Iudeea a fost guvernată direct de către procuratorii romani din Cezareea, ei la rândul lor dând socoteală legatului roman din Antiohia. Nepotul bătrânului rege, Irod Agrippa, s-a dovedit un om capabil, încât din anul 41 d.Cr. romanii i-au încredințat cârmuirea Iudeei. Dar a murit din 44 d.Cr., nelăsându-i Romei altă alternativă decât aceea de a impune încă o dată stăpânirea directă. Moartea lui Irod cel Mare, prin urmare, a pus efectiv capăt ultimei faze a stăpânirii iudaice stabile în Palestina, până la mijlocul secolului XX.

A urmat, în schimb, o perioadă din ce în ce mai încordată, un lucru cu totul neobișnuit sub romani. Romanii stăpâneau un imperiu liberal. Respectau instituțiile locale religioase, sociale și chiar politice, în măsura în care corespundeau intereselor lor. Este adevărat că rarele răscoale erau înăbușite cu violență și asprime. Dar majoritatea popoarelor din zona mediteraneeană și din Orientul Apropiat au prosperat sub stăpânirea romană, considerând-o preferabilă oricărei alte situații. Aceasta era și opinia celor șase milioane sau mai mult de evrei din diaspora, care nu au dat niciodată bătăi de cap autorităților, cu excepția unui singur incident, petrecut în Alexandria, sub impactul evenimentelor din Palestina. Este posibil ca și în patria lor mulți evrei, poate majoritatea, să nu-i fi privit pe romani drept opresori sau dușmani ai religiei lor. Totuși, o minoritate considerabilă ca număr din Palestina a devenit ostilă față de *kittim* (romani) și, din când în când, membrii ei erau dispuși să riște pedepse cumplite care urmau invariabil unor momente de nesupunere fățișă, violentă. În anul 6 d.Cr. a avut loc o răscoală condusă de Iehuda din

Gamala, drept protest la cârmuirea directă impusă după moartea lui Irod cel Mare. O altă răscoală, din motive similare, a avut loc când s-a reinstaurat administrarea directă după moartea lui Irod Agrippa în anul 44 d.Cr.; mulțimea a străbătut Valea Iordanului, avându-l în frunte pe un anume Theudas. A treia răscoală, în vremea procuratorului Felix (52–60 d.Cr.), a strâns 4.000 de oameni pe Muntele Măslinilor, în așteptarea căderii zidurilor Ierusalimului, așa cum căzuseră cele ale Ierihonului. Au urmat cele două mari răscoale din 66 d.Cr. și din 135 d.Cr., a căror colosală desfășurare de forțe a zguduit partea de răsărit a imperiului. Nu există nimic asemănător acestei serii de evenimente în nici o altă regiune care se afla sub stăpânirea Romei.

De ce erau evreii atât de neliniștiți? În orice caz, nu din pricină că formau o societate dificilă, războinică, tribală și esențialmente înapoiată, așa cum erau parții, care le-au creat romanilor mereu probleme la granița de răsărit, cam în același mod în care patanii și afganii le-au dat bătăi de cap britanicilor la frontiera de nord-vest cu India. Dimpotrivă: adevărata problemă cu evreii a fost aceea că alcătuiau o societate mult prea avansată, prea conștientă din punct de vedere intelectual pentru a accepta o stăpânire străină. Grecii avuseseră aceeași problemă cu Roma. Au rezolvat-o supunându-se fizic și depășindu-i pe romani pe plan intelectual. Din punct de vedere cultural, Imperiul Roman a fost grec, în special în partea sa de răsărit. Oamenii educați vorbeau și gândeau în limba greacă, grecii fiind cei care stabileau normele în artă și arhitectură, teatru, muzică, literatură. Prin urmare, grecii nu au avut nici o clipă sentimentul că s-au supus cultural Romei.

În aceasta constă dificultatea în ceea ce-i privește pe evrei. Cultura lor era mai veche decât a grecilor. Nu-i puteau egala pe greci în plan artistic și în alte câteva domenii, dar literatura lor era superioară în multe privințe. Existau la fel de mulți evrei cât și grecii în Imperiul Roman, dintre care o proporție mult mai mare era alfabetizată. Totuși, grecii, care controlau tendințele culturale din imperiu, nu recunoșteau câtuși de puțin limba și cultura ebraică. Este ciudat că, în pofida faptului că vădeau atâta interes pentru natură și posedau o mare capacitate de a adopta tehnologii străine și deprinderi artistice, grecii nu se arătau dornici să cunoască limbi străine. Au stat în Egipt un mileniu, dar nu s-au ostenit niciodată să învețe altceva decât limbajul comercial; se pare că Pitagora a fost singurul cărturar grec care înțelegea hieroglifele. Aceeași orbire au manifestat-o și față de limba ebraică, literatura ebraică și filozofia religioasă

iudaică. Le ignorau, aflând despre ele doar din auzite, și atunci inexact. Acest dispreț cultural din partea grecilor și sentimentul de dragoste și ură, în același timp, pe care unii evrei cultivați îl aveau față de cultura greacă au reprezentat surse de continuă încordare.

Într-un fel, relația dintre greci și evrei în Antichitate s-a asemănat cu raporturile dintre evrei și germani în secolul al XIX-lea și la începutul secolului XX, deși comparația nu trebuie împinsă prea departe. Grecii și evreii aveau multe în comun – ideile lor universaliste, de pildă, raționalismul și empirismul, conștiința unei ordonări divine a cosmosului, o sensibilitate anume pentru etică, interesul intens pentru ființa umană însăși – dar, în cele din urmă, deosebirile dintre ei, exacerbate de neînțelegeri, s-au dovedit a cântări mai greu.[71] Atât evreii, cât și grecii susțineau libertatea și erau convinși că și credeau în ea, dar în timp ce pentru greci libertatea era un scop în sine, realizată în cadrul comunității libere, independente, care-și alege singură legile și zeii, pentru evrei ea nu era altceva decât un mijloc pentru a preveni interferența cu îndatoririle religioase prescrise de divinitate și imposibil de schimbat de către om. Singura situație în care ar fi putut să existe o reconciliere între evrei și cultura greacă era dacă evreii ar fi putut să preia controlul asupra ei – cum au făcut-o în cele din urmă, sub forma creștinismului.

Prin urmare, este important să înțelegem că revolta evreilor, îndreptată aparent împotriva Romei, era, la bază, o ciocnire între culturile ebraică și greacă. Mai mult chiar, această ciocnire a fost cauzată de cărți. Pe atunci existau doar două literaturi mari, cea greacă și cea ebraică, deoarece textele latinești, care le aveau drept model pe cele grecești, abia începeau să constituie un corpus. Tot mai mulți oameni se alfabetizau, în special grecii și evreii, care aveau forme de învățământ primar. Autorii se afirmau ca personalități; cunoaștem numele a nu mai puțin de o mie de autori greci; autorii evrei începeau și ei să capete o identitate. Existau biblioteci impresionante de stat și particulare – cea din Alexandria cuprinzând peste 700.000 de suluri. Literatura greacă era literatura societății civilizate internaționale. Dar evreii erau mult mai sârguincioși în copierea, răspândirea, citirea și studierea propriilor lor texte sacre.

Într-adevăr, în multe privințe literatura ebraică era mult mai dinamică decât cea greacă. Textele grecești, începând cu Homer, erau considerate puncte de reper în ceea ce privea virtutea, eticheta și modul de a gândi; dar textele ebraice aveau o tendință evidentă de a deveni planuri de acțiune. Mai mult, acest element dinamic devenea tot mai important – propagandist în intenție, polemic în ton și profund

xenofob, cu o animozitate aparte față de greci. Și mai ales punea un accent deosebit pe martiriu, ca o consecință a luptelor macabeilor. O scriere tipică, al cărei autor era un evreu pe nume Iason din Cirene și care cuprindea la origine cinci volume, supraviețuiește sub formă de compendiu intitulat Cartea a Doua a Macabeilor. Deși folosește toate mijloacele retorice ale prozei grecești, textul este o diatribă îndreptată împotriva grecilor, precum și o martirologie incendiară.

Mai importantă chiar decât poveștile despre martiri era noua tehnică literară a Apocalipsei, care, începând cu epoca macabeilor, a umplut golul din conștiința ebraică lăsat de declinul profeției. Cuvântul înseamnă „revelație". Textele apocaliptice încearcă să transmită mistere ce depășesc cunoașterea sau experiența omenească normală, folosind adesea numele unor profeți morți pentru a conferi autenticitate celor spuse. Începând cu secolul al II-lea î.Cr., și tot sub presiunea crizei macabeilor, textele se concentrează în mod predominant asupra temelor escatologice; ele duc obsesia evreilor pentru istorie în viitor și prezic ce se va întâmpla „la sfârșitul zilelor", când Dumnezeu va încheia perioada istorică și omenirea va trebui să tragă linie și să facă totalul. Acea epocă va fi caracterizată prin mari convulsii cosmice, bătălia finală de la Armaghedon și, după cum se spune într-unul dintre sulurile de la Qumran, „se va auzi glasul de tunet al stăpânului ceresc, temeliile lumii se vor cutremura și războiul dintre preaputernicii cerești va cuprinde întreaga lume"[72]. Aceste evenimente sunt caracterizate printr-o violență extremă, printr-o separare totală a celor buni (evreii religioși) de cei răi (grecii, mai târziu romanii) și prin aluzii la iminența primejdiei.

Dintre aceste scrieri, impactul cel mai mare l-a avut Cartea lui Daniel, care datează de la începutul epocii Hashmoneilor, atât pentru că ajunge să fie inclusă în canon, cât și pentru faptul că a devenit prototipul pentru alte asemenea scrieri. Ea folosește exemple din istorie, din epocile asiriană, babiloniană și persană, pentru a stârni ura împotriva imperialismului păgân în general și a stăpânirii grecești în particular, prezicând sfârșitul imperiului și nașterea împărăției lui Dumnezeu, posibil sub conducerea unui eliberator eroic, un Fiu al Omului. Cartea vibrează de xenofobie și de chemări la martiriu.

Cărțile apocaliptice puteau fi citite la diferite niveluri ale realității, și așa se și întâmpla. Evreilor religioși de factură moderată – care constituiau, după toate probabilitățile, majoritatea și care avuseseră tendința să accepte, încă de pe vremea lui Ieremia și a lui Iezechiel, că religia lor putea fi practicată (și poate că era cel mai bine

practicată) sub o conducere străină rezonabil de liberală – Daniel le promitea nu o restaurație a regatului istoric, concret, ca acela al lui David, ci un eveniment ultim de o cu totul altă factură: învierea și nemurirea individuală. Pe farisei îi impresiona în mod deosebit afirmația de la sfârșitul Cărții lui Daniel, și anume că, atunci când se va sfârși lumea, „poporul [tău] va fi mântuit. [...] Și mulți dintre cei care dorm în țărâna pământului se vor scula, unii la viață veșnică, iar alții spre ocară și rușine veșnică"[73]. Această idee a lui Daniel a fost reafirmată în așa-numita Carte etiopică a lui Enoh, scrisă la începutul secolului I d.Cr., unde se vorbește despre „ziua de pe urmă" și de „ziua Judecății de Apoi", când „cei aleși" vor fi favorizați și vor veni în împărăția lor.

Conceptul de judecată la moarte și de nemurire, în funcție de merite, apăruse în Egipt cu aproape un mileniu înainte. Nu era de sorginte evreiască, întrucât nu apărea în Tora, iar saducheii, care se țineau strict de litera textelor lor, par să fi negat complet ideea de viață după moarte. Totuși, ea apare în fază embrionară la Isaia, iar fariseii și-au însușit imediat acest aspect al Apocalipsei, deoarece corespundea simțului lor foarte puternic pentru dreptatea morală. S-ar putea ca pe pământ să nu existe un răspuns la problema teodiceei, așa cum a arătat Iov; dar dacă pe această lume nu există dreptate, cu siguranță există pe lumea cealaltă, când cei drepți vor fi răsplătiți de judecata divină, iar cei păcătoși vor fi condamnați. Ideea de Judecată de Apoi se potrivea de minune întregului concept iudaic privind statul de drept. Tocmai pentru că propovăduiau această doctrină împreună cu o abordare raționalistă a modului de respectare a Legii, ceea ce făcea posibilă mântuirea, fariseii se bucurau de un asemenea sprijin de masă, în special printre săracii religioși, care știau din experiența lor amară cât de firavă era fericirea de această parte a morții.[74]

Dar în vreme ce fariseii distingeau (ca și Sfântul Augustin, mai târziu) între împărăția cerurilor și cea pământească, alții înțelegeau Apocalipsa mult mai literal. Ei credeau că împărăția celor drepți era concretă, reală, iminentă și că menirea lor era aceea de a-i grăbi sosirea. Cel mai violent grup în acest sens erau sicarii, după cum îi numeau forțele de ocupație romane; purtau asupra lor, în ascuns, pumnale și obișnuiau să-i asasineze pe colaboraționiștii evrei, în special în mulțime, în timpul sărbătorilor. Era, cu toate acestea, doar extrema teroristă ultraviolentă a unei mișcări care se autointitula a zeloților. Numele provine din povestea lui Finees din Numerii. El a salvat pe Israel de năpastă, asasinând cu lancea un bărbat păcătos

și pe femeia lui, după care s-a spus despre el că a arătat „râvnă pentru Dumnezeul său"[75]. Iosephus spune că mișcarea a luat ființă în anul 6 d.Cr., datorită lui Iuda Galileianul, când acesta a organizat o răscoală împotriva administrării directe și a impozitelor romane. Din câte se pare, el a fost un fel de rabin timpuriu, propovăduind vechea doctrină conform căreia societatea iudaică era o teocrație, singura stăpânire pe care o recunoștea fiind aceea a lui Dumnezeu.

Iosephus face deosebire între zeloți, care propovăduiau și practicau violența, și ceea ce el consideră a fi celelalte trei secte principale – fariseii, saducheii și esenienii, care, pare-se, au acceptat în general stăpânirea străină.[76] Dar faptul că reprezentantul regatului Iuda, Tzadok, era un fariseu este un indiciu că distincțiile nu puteau fi trasate foarte riguros și, pe măsură ce se înainta în secolul I d.Cr., tot mai mulți evrei religioși, printre care și fariseii, par să fi acceptat ideea că violența era inevitabilă în anumite condiții. Totuși, ideea aceasta nu este prea clară, deoarece Iosephus, autoritatea principală, avea parti-pris-uri. El considera termenul de zelot ca fiind un titlu de onoare, drept care l-a și retras atunci când a considerat că activitățile lor deveniseră teroriste sau antisociale. Legitimitatea terorismului, când eșuează în alte forme de protest, dădea naștere la dezbateri la fel de aprinse atunci ca și în ziua de azi, și rolul exact jucat de zeloți și de sicari, care se manifestau activ în toate răscoalele violente ale secolului, constituie un subiect de speculații savante.[77]

Controverse încă și mai acerbe se referă la diversele secte de la marginea deșertului care credeau în mileniu și pe care Iosephus (precum Filon și Pliniu) le-a grupat sub denumirea comună de esenieni. De fapt, erau mai multe categorii diferite. Cei mai cunoscuți sunt călugării de la Qumran, deoarece mânăstirea lor de lângă Marea Moartă a fost descoperită în urma săpăturilor întreprinse de G.L. Harding și Père Roland de Vaux în 1951–1956, iar numeroasele lor scrieri sunt analizate minuțios și date publicității. În timpul verii locuiau în corturi, iarna se îngrămădeau în grote. Edificiile lor centrale aveau instalații de canalizare sofisticate, pentru îndeplinirea ritualurilor de purificare; cercetările arheologice au descoperit bucătăria, locul unde se cocea pâinea, sala de mese și atelierul de olărit, precum și o sală de întruniri. Secta demonstrează importanța literaturii pentru aceste grupuri extremiste, deoarece existau un scriptorium bine pus la punct și o colecție numeroasă de cărți păstrate pentru siguranță în vase de lut înalte, ascunse în grotele din apropiere, atunci când comunitatea a fost amenințată de romani în timpul răscoalei din 66 d.Cr. Dar aceasta ilustrează și felul în care

literatura dădea naștere la violență, căci pe lângă textele canonice cu implicații apocaliptice (de exemplu, Isaia), călugării realizau și scrieri escatologice ale lor proprii, de tip revoluționar și chiar militar. Documentul lor, cunoscut de către noi drept „Războiul copiilor luminii împotriva copiilor întunericului", nu era doar vag apocaliptic, ci constituia un ghid detaliat de instrucție pentru o bătălie pe care ei o considerau iminentă. Tabăra lor avea un aspect defensiv, fiind prevăzută cu un turn de pază; săpăturile arheologice par să dovedească faptul că a fost atacată și distrusă de către romani atunci când a venit „ziua cea de pe urmă", în 66-70 d.Cr.[78]

Totuși, călugării militanți de la Qumran constituiau doar una dintre multele comunități de tip esenian. Toate erau afectate de ideea Apocalipsei, dar nu toate erau violente, iar câteva erau de-a dreptul pașnice. Unii erau anahoreți care trăiau în grote, ca terapeuții, care veneau din Egipt, unde comunitățile deșertice existau de cel puțin două mii de ani. Margherianii, în Siria, erau și ei troglodiți monastici. Alți locuitori ai grotelor erau grupurile de baptiști care trăiau în apropierea Iordanului, dintre care cei mai cunoscuți sunt Ioan Botezătorul și adepții lui.

Ioan Botezătorul a trăit și și-a îndeplinit misiunea aproape numai în Galileea și Pereea, teritoriu predominant evreiesc la acea dată, dar care fusese anexat Iudeei prin foc și sabie – și adeseori prin convertire forțată –, în epoca macabeilor. Era o zonă de ortodoxie sălbatică și totodată de heterodoxie diversă, precum și un ferment religios și politic. Cea mai mare parte a regiunii a fost devastată în timpul răscoalelor ce au urmat imediat după moartea lui Irod și apoi în anul 6 d.Cr.; Irod Antipa, pe care romanii l-au numit guvernator, a încercat să redea vitalitate regiunii, construind noi orașe de-a lungul rutelor grecești. Între anii 17 și 22 d.Cr., el a creat un nou centru administrativ la Tiberias (Tiberiada), pe lacul Galileea, și pentru a-l popula i-a obligat pe evreii din zona rurală învecinată să-și părăsească gospodăriile și să se mute acolo. I-a adus și pe cei săraci, și pe foștii sclavi. Astfel că orașul a ajuns o anomalie: singurul oraș grecesc cu o majoritate evreiască. Dar criticile ce i-au fost aduse lui Antipa au avut cu totul alte pricini. Iudaismul său era suspect, fiindcă avea o mamă samariteană; în plus, a nesocotit legea mozaică prin aceea că s-a însurat cu soția fratelui său. Faptul pentru care a fost întemnițat și care a atras ulterior executarea lui a fost predica lui Ioan Botezătorul tocmai împotriva acestui păcat.[79] După spusele lui Iosephus, Antipa socotea că adepții lui Ioan Botezătorul deveneau atât de mulți, încât urmarea nu putea fi alta decât o răscoală.

Ioan Botezătorul credea în ceea ce evreii numeau Mesia. Misiunea sa de propovăduitor se concentra pe două cărți – a lui Isaia și a lui Enoh. Nu era un anahoret, un separatist sau un exclusivist. Dimpotrivă: predica tuturor evreilor că ziua judecății se apropie. Toți trebuiau să-și mărturisească păcatele, să se pocăiască și să primească botezul prin apă, ca simbol al ispășirii, și astfel să se pregătească pentru Judecata de Apoi. Sarcina lui era aceea de a da ascultare poruncii lui Isaia: „În pustiu gătiți calea Domnului“[80], și să proclame apropierea sfârșitului zilelor și a nașterii lui Mesia, care va fi Fiul Omului, așa cum l-a descris Enoh. Conform Noului Testament, Ioan Botezătorul era înrudit cu Isus din Nazaret, el l-a botezat și l-a identificat drept Fiu al Omului; la scurtă vreme după executarea Botezătorului, Isus și-a început propria sa misiune. Care era această misiune și cine credea Isus despre sine că este?

Doctrina iudaică despre Mesia își avea originile în credința că regele David fusese uns de Dumnezeu, astfel ca el și descendenții lui să cârmuiască peste Israel până la capătul zilelor și să-și întindă stăpânirea și peste popoare străine.[81] După destrămarea regatului, această credință s-a transformat într-o așteptare profetică a restaurației miraculoase a stăpânirii Casei lui David.[82] La aceasta s-a adăugat descrierea făcută de Isaia viitorului rege ca fiind acela care va împărți dreptatea – poate cel mai important element al credinței, deoarece Cartea lui Isaia pare să fi fost cea mai citită și mai admirată dintre toate cărțile Bibliei, de altfel și cea mai frumos scrisă. În decursul secolelor al II-lea și I î.Cr., această reîncarnare împărțitoare de dreptate a conducătorului davidic se potrivea perfect cu noțiunile – formulate în Cartea lui Daniel, Cartea lui Enoh și în alte scrieri apocaliptice – despre sfârșitul zilelor și cele Patru Lucruri de pe Urmă – moartea, Judecata de Apoi, iadul și raiul. În acest stadiu, comparativ târziu, a apărut pentru prima oară numele de Mesia „cel uns [rege]“ dat acelei figuri charismatice alese de divinitate. La origine, cuvântul era ebraic, apoi a devenit aramaic, transliterat pur și simplu în greacă drept *messias*; dar cuvântul grec pentru „cel uns“ este *christos*, și e semnificativ faptul că nu numele ebraic, ci acela grec a fost adăugat numelui de Isus.

Doctrina mesianică, cu originile sale complexe și chiar contradictorii, a dat naștere la confuzii destul de mari în mințile evreilor. Dar majoritatea dintre ei par să fi înțeles că Mesia va fi un lider politic-militar, iar venirea lui va pune temeliile unui stat concret, pământean. În Faptele Apostolilor există un pasaj important care descrie cum Gamaliel cel Bătrân, nepotul lui Hilel, la un moment

dat mai-marele Sanhedrinului, a convins autoritățile evreiești să nu-i pedepsească pe primii creștini, susținând că autenticitatea acelui Mesia al lor va fi demonstrată de succesul mișcării lor. Mai fusese înainte un caz, spunea el, al lui Theudas, care se lăuda că „el este cineva", dar fusese omorât, „și toți câți l-au ascultat au fost risipiți și nimiciți". Apoi a fost Iuda Galileianul, „în vremea numărătorii", și „acela a pierit și toți câți au ascultat de el au fost împrăștiați". Creștinii, mai spunea el, trebuie lăsați în pace, deoarece, dacă misiunea lor nu avea consimțământul divin, „se va nimici"[83].

Ceilalți bătrâni evrei s-au lăsat convinși de argumentul lui Gamaliel, căci și ei considerau totul ca pe o răscoală menită să schimbe cârmuirea. Când a auzit Irod cel Mare că Mesia sau Cristos s-a născut, a reacționat cu violență, ca în fața unei amenințări îndreptate împotriva dinastiei lui. Orice evreu care auzea pe vreunul că își aroga identitatea mesianică era convins că respectivul avea un program politic sau militar. Guvernarea romană, Sanhedrinul iudaic, saducheii și chiar fariseii nutreau convingerea că un Mesia va aduce schimbări în ordinea existentă din care făceau și ei parte. Populația săracă din Iudeea și Galileea credea, și ea, că un Mesia care predica schimbări fundamentale li se va adresa nu – sau nu numai – în termeni spirituali sau metafizici, ci în aceia ai realităților puterii – guvernământ, impozite, dreptate.

Este evident acum, din toate dovezile care ne stau la dispoziție, că Isus din Nazaret nu s-a conformat nici unuia dintre aceste modele mesianice. Nu era un naționalist evreu. Dimpotrivă, era un evreu universalist. Asemenea lui Ioan Botezătorul, el a fost influențat de învățătura esenienilor cu privire la elementele pacifiste. Dar, la fel cu Botezătorul, el credea că programul de pocăință și renaștere trebuia propovăduit mulțimilor, așa cum prezice capitolul 53 din Isaia. Nu era treaba propovăduitorului dreptății să se ascundă în deșert sau în grote; și nici să șadă pe scaunele celor puternici, în Sanhedrin. Misiunea lui era să propovăduiască tuturor, în spiritul smereniei față de Dumnezeu, care ar putea să ceară suferințele cele mai cumplite. Persoana căreia îi scria Isaia trebuia să fie „ca o odraslă", „disprețuit și cel din urmă dintre oameni", „om al durerilor", care va fi „străpuns pentru păcatele noastre, și zdrobit pentru fărădelegile noastre", „chinuit a fost, dar s-a supus și nu și-a deschis gura". Acest „slujitor suferind" al Domnului „întru smerenia Lui judecata Lui s-a ridicat", „ ca un miel spre junghiere s-a adus", va fi îngropat cu cei nelegiuiți și „cu cei făcători de rele a fost numărat". Acest Mesia nu era un lider al gloatei sau un democrat, sau un șef

de gherilă, cu atât mai puțin un viitor rege pământean și suveran al lumii, ci mai curând un teolog și o victimă de sacrificiu, un pilduitor prin vorbă și faptă, prin viața și moartea lui.[84]

Dacă Isus era un teolog, ce era și de unde venea teologia lui? Mediul din care provenea îl constituiau iudaismul heterodox și elenizarea crescândă a Galileei. Tatăl său, tâmplar, a murit înainte ca Isus să fie botezat, în 28/29 d.Cr. În Noul Testament grec, Iosif purta un nume ebraic, dar mama lui Isus se numea Maria, forma greacă a lui Miriam. Doi dintre frații lui Isus, Iuda și Simion, aveau nume ebraice, dar nu și ceilalți doi, Iacob (Iacov în ebraică) și Iose (Iosif în ebraică), iar Isus era forma greacă a ebraicului Iosua. Familia pretindea că se trage din David și e foarte posibil să fi fost predominant conformistă, deoarece Noul Testament face aluzii la tensiuni familiale provocate de predicile lui Isus. Totuși, după moartea lui, familia i-a acceptat misiunea. Fratele său, Iacob, a devenit capul sectei în Ierusalim, iar după torturile la care a fost supus de către saduchei și după moartea lui, i-a luat locul Simeon, vărul lui Isus; nepoții fratelui său Iuda au fost conducătorii comunității creștine din Galileea, în epoca lui Traian.

Dovezile pe care le avem ne arată că, deși Isus a fost influențat de învățătura esenienilor și poate că a petrecut o perioadă de timp trăind în mijlocul lor, și deși a avut poate legături personale cu secta baptistă, era în esență unul dintre hachamim, evreii religioși care umblau prin lume. Era mai aproape de farisei decât de orice alt grup. Această afirmație poate să inducă în eroare, deoarece Isus îi critica fățiș pe farisei, în special pentru „ipocrizie". Dar, la o cercetare atentă, critica formulată de Isus nu este nicidecum atât de severă și de cuprinzătoare pe cât lasă să se înțeleagă Evanghelia care o menționează; și, în esență, este similară cu criticile aduse fariseilor de către esenieni și de către înțelepții rabinici de mai târziu, care făceau o distincție clară între hachamim, pe care-i socoteau predecesorii lor, și „falșii farisei", pe care-i priveau drept dușmani ai adevăratului iudaism.[85]

Adevărul pare să fie acela că Isus participa la o controversă tot mai aprigă în sânul comunității evreilor religioși, care includea farisei de diverse tendințe. Scopul mișcării hachamice era acela de a încuraja sfințenia și de a o generaliza. Dar cum putea fi realizat acest lucru? Controversa pornea de la două probleme fundamentale: centralitatea și indispensabilitatea Templului și respectarea Legii. În privința primului punct, Isus în mod limpede era de partea celor care priveau Templul drept un obstacol în calea generalizării sfințeniei,

deoarece concentrarea asupra edificiului concret, cu ierarhiile, privilegiile (majoritatea ereditare) și bogăția implicate, constituia o formă de separare de oameni – un zid înălțat împotriva lor. Isus folosea Templul drept forum în care putea să propovăduiască; dar la fel făcuseră și alții care se împotriviseră Templului, în special Isaia și Ieremia. Ideea că evreii puteau să se descurce și fără Templu nu era nouă. Dimpotrivă, era foarte veche, și se putea argumenta că adevărata religie iudaică fusese universalistă și nelocalizată, cu mult înainte ca Templul să fi fost construit. Ca mulți alți evrei religioși, Isus vedea sfințenia răspândindu-se în rândul poporului prin intermediul școlilor elementare și al sinagogilor. Dar el a mers mai departe decât majoritatea dintre ei, văzând în Templu o sursă a răului, prezicând distrugerea lui și tratând cu un dispreț tăcut autoritățile Templului și întregul sistem central al administrației și legii iudaice.[86]

Cât despre a doua problemă, referitoare la măsura în care trebuia respectată Legea, controversei inițiale dintre saduchei, care acceptau doar Pentateuhul scris, și farisei, care predicau Legea Orală, i se adăugase încă înainte de vremea lui Isus o altă controversă, între hachamim și farisei. Una dintre școli, condusă de Shamai Bătrânul (cca 50 î.Cr.–30 d.Cr.), aborda o concepție rigoristă, în special în privința curățeniei și necurățeniei, un domeniu exploziv, deoarece milita cu putere împotriva posibilității ca populația de rând, săracă, să acceadă la sfințenie. Rigorismul școlii Shamai avea să-i îndepărteze total pe descendenții și adepții săi de tradiția rabinico-iudaică, dispărând așa cum aveau să dispară și saducheii. Pe de altă parte, era școala lui Hilel cel Bătrân, contemporan cu Shamai. Obârșia sa era în diaspora, iar mai târziu avea să fie numit „Hilel Babilonianul"[87]. A adus cu sine câteva interpretări ale Torei mult mai clemente și mai universaliste. În viziunea lui Shamai, esența Torei consta în detaliile sale; dacă nu înțelegeai corect detaliul, sistemul își pierdea sensul și nu se putea susține. Pentru Hilel, esența Torei rezida în spiritul ei; dacă sesizai corect spiritul, detaliul nu mai conta atât de mult. Tradiția opunea mânia și pedanteria lui Shamai smereniei și omeniei lui Hilel, dar ceea ce stăruia cel mai mult în memorie era preocuparea lui Hilel de a face în așa fel încât toți evreii și prozeliții să poată să respecte Legea. Unui păgân care a spus că va deveni evreu dacă va învăța litera Torei stând într-un picior, Hilel se pare că i-ar fi răspuns: „Ce ție nu-ți place altuia nu-i face: iată esența Torei. Tot restul e tâlcuire – du-te și o învață."[88]

Isus făcea parte din școala lui Hilel și se prea poate să-l fi avut drept dascăl, întrucât Hilel a avut mulți învățăcei. El a repetat acest

proverb faimos al lui Hilel și nu e exclus să fi folosit și alte *dicta*, căci Hilel era vestit pentru aforismele sale. Dar, desigur, luat în sens literal, proverbul lui Hilel referitor la Tora este fals. Să faci ceea ce ți se face nu reprezintă Tora în întregul ei. Tora este doar o parte dintr-un cod etic. În esența ei este, de asemenea, o serie de porunci divine absolutiste, care acoperă o mare varietate de activități, dintre care multe nu au nici o legătură cu relațiile dintre oameni. Nu-i câtuși de puțin adevărat că „tot restul este tâlcuire". Dacă așa ar fi stat lucrurile, alte popoare, în special grecii, ar fi avut cu mult mai puține dificultăți în a o accepta. „Tot restul", de la circumcizie la dietă, la regulile relațiilor între oameni și curățenie ș.a., departe de a fi comentarii, erau prescripții extrem de vechi, care constituiau marile bariere între evreii religioși și restul omenirii. În aceasta consta marele obstacol, nu numai în universalizarea iudaismului, ci chiar în crearea posibilităților pentru ca toți evreii să le poată pune în practică.

Cariera de propovăduitor a lui Isus l-a făcut să traducă aforismul lui Hilel într-un sistem de teologie morală și, prin aceasta, să curețe Legea de toate elementele sale, în afara celor care priveau morala și etica. Asta nu înseamnă că Isus era indulgent. Dimpotrivă. În unele privințe era mai sever decât mulți înțelepți. De exemplu, nu admitea divorțul, o doctrină ce avea să devină mai târziu extrem de importantă – și așa a rămas până în zilele noastre. Dar, așa cum Isus refuza să accepte Templul atunci când intervenea între Dumnezeu și aspirația omului la sfințenie, tot astfel respingea Legea când aceasta mai mult bloca decât deschidea drumul spre Dumnezeu.

Rigorismul lui Isus în a duce învățătura lui Hilel până la concluzia ei logică l-a făcut, în cele din urmă, să nu mai fie un înțelept ortodox în indiferent ce sens, și, prin aceasta, să nu mai fie evreu. El a creat o religie care era sui-generis și este, pe drept cuvânt, numită creștinism. El a încorporat în iudaismul lui etic un amestec impresionant din escatologia găsită în Isaia, Daniel și Enoh, precum și ceea ce a găsit folositor la esenieni și la Ioan Botezătorul, încât a putut să propună o perspectivă clară asupra morții, Judecății de Apoi și vieții de după moarte. Și a oferit această nouă teologie tuturor celor aflați în preajma lui: evreilor religioși, *am ha-aretz*, samaritenilor, celor impuri, chiar și neevreilor. Dar, asemenea multor inovatori în domeniul religiei, el avea o doctrină publică, pentru mase, și una confidențială, pentru discipolii apropiați. Aceasta din urmă se referea la ceea ce i se va întâmpla lui ca persoană, în viață și în moarte, și în asta constă pretenția lui de a fi Mesia – nu doar Slujitorul Suferind, ci o persoană cu mult mai importantă.

Cu cât cercetăm mai mult învățăturile și faptele lui Isus, cu atât ne apare mai evident faptul că ele atacau iudaismul în câteva privințe care s-au dovedit fatale și care au făcut ca arestarea și judecarea lui de către autoritățile evreiești să fie inevitabile. Ostilitatea sa față de Templu era inacceptabilă chiar și pentru fariseii liberali, care acordau cultului Templului un rol central. El respingea Legea în mod fundamental. Marcu relatează că, după ce a chemat mulțimea la El, Isus a declarat solemn: „Nu este nimic din afară de om care, intrând în el, să poată să-l spurce. Dar cele ce ies din om, acelea sunt care îl spurcă."[89] Adică nega relevanța și rolul Legii în procesul mântuirii și al justificării. Afirma că omul poate avea o relație directă cu Dumnezeu, chiar dacă e sărac și ignorant și păcătos; și, invers, Dumnezeu nu reacționează ca urmare a faptului că omul se supune Torei. Tocmai milostenia lui Dumnezeu față de oameni, sau cel puțin față de cei care cred în el, îi face pe oameni să-i respecte poruncile.

Pentru majoritatea evreilor învățați, doctrina aceasta era falsă, deoarece Isus respingea Tora ca fiind irelevantă și insista că, pentru iminenta Judecată de Apoi, mântuirea nu venea din supunere în fața Legii, ci din credință. Dacă Isus s-ar fi limitat la provincii, nu ar fi pățit nimic. Dar, ajungând în Ierusalim, însoțit de discipoli și predicând pe față, n-a făcut decât să ofere pretextul de a fi arestat și judecat, în special pentru atitudinea sa față de Templu – și tocmai asupra acestui lucru s-au concentrat dușmanii săi.[90] Falșii propovăduitori erau alungați în zone îndepărtate. Dar Isus, prin comportamentul pe care l-a avut în timpul procesului, s-a făcut pasibil de o pedeapsă mult mai gravă. Capitolul 17 din Deuteronom, în special versetele 8–12, par să declare că, în chestiuni privind diferendele juridice și religioase, trebuie întreprinsă o investigație exhaustivă și trebuie să se ajungă la un verdict majoritar și, dacă vreunul dintre cei implicați refuză să accepte decizia, va fi trimis la moarte. La un popor atât de îndărătnic cum sunt evreii, care trăiesc sub imperiul Legii, această prevedere era considerată esențială pentru păstrarea coeziunii societății. Isus era un om învățat; de aceea, chiar înainte să fie arestat, Iuda l-a numit „rabin". Când a fost adus în fața Sanhedrinului – sau care o fi fost instanța respectivă –, el a părut un rebel; refuzând să-și pledeze cauza, și-a atras oprobriul instanței și s-a acuzat singur de nesupunere prin tăcere. Fără îndoială că acei care se simțeau mai amenințați de doctrina lui Isus erau preoții Templului și fariseii shamaiți, precum și saducheii, care voiau să-l condamne la moarte în conformitate cu scriptura. Dar Isus nu putea să fie vinovat de delictul de care era acuzat, cel puțin în termenii în

care a fost ulterior definit de Maimonide în codul său iudaic. În orice caz, nu era limpede dacă evreii aveau sau nu dreptul să ducă la îndeplinire condamnarea la moarte. Pentru a scăpa de asemenea îndoieli, l-au trimis pe Isus la procuratorul roman Pilat, drept criminal politic. Nu exista nici o dovadă în acest sens împotriva lui, în afară de presupunerea că aceia care susțineau că sunt Mesia mai devreme sau mai târziu se răzvrăteau – pretinșii Mesia erau de obicei făcuți pachet și expediați autorităților romane dacă deveneau prea turbulenți. Prin urmare, Pilat nu dorea câtuși de puțin să-l condamne, dar a făcut-o totuși din motive politice. Deci Isus nu a fost omorât cu pietre, după cum cerea Legea iudaică, ci crucificat de Roma.[91] Împrejurările în care a avut loc procesul – ori procesele – lui Isus par destul de neobișnuite, după cum sunt descrise în evangheliile din Noul Testament.[92] Realitatea e însă că avem puține informații și în cazul altor procese din acea vreme, și toate par neobișnuite.

Ceea ce a contat nu au fost împrejurările morții sale, ci faptul că s-a crezut despre el, cu îndârjire și de către tot mai mulți oameni, că a înviat din morți. Acest fapt a conferit o enormă importanță nu numai învățăturilor sale morale și etice, ci și pretenției sale de a fi Slujitorul Suferind al escatologiei sale. Discipolii apropiați ai lui Isus au înțeles importanța morții și a învierii sale ca un „nou testament" sau martor al planului lui Dumnezeu, pe baza căruia fiecare individ poate să facă un nou legământ cu Dumnezeu. Dar tot ce puteau ei face pentru a continua această evanghelie a fost să repete vorbele lui Isus și să-i repovestească viața. Adevărata operă evanghelică a fost realizată de Pavel din Tars, un evreu din diaspora, din Cilicia, a cărui familie se trăgea din Galileea și care s-a întors în Palestina, unde a studiat la școala lui Gamaliel cel Bătrân. Beneficiind de o educație fariseică, înțelegea teologia lui Isus, astfel că a început să o explice – din momentul în care s-a convins că învierea era reală, iar pretențiile lui Isus de a fi Cristos, adevărate. Se susține adesea că Pavel este cel care a inventat creștinismul, preluând învățăturile etice ale lui Cristos și introducându-le într-o nouă teologie, care folosea concepte intelectuale ale diasporei elenistice. Distincția pe care o face el între „carne" și „spirit" a fost comparată cu dihotomia trup–suflet a lui Filon.[93] S-a susținut, de asemenea, că prin „Cristos" Pavel înțelegea ceva asemănător cu „logosul" lui Filon. Dar Filon opera cu abstracțiuni. Pentru Pavel, Cristos era o realitate.[94] Pentru Filon, trupul și sufletul însemnau lupta interioară inerentă naturii umane. Pavel folosea termenii de spirit și carne pentru a se referi la lumea exterioară – omul era carne, spiritul era Dumnezeu – sau Cristos.[95]

Adevărul pare să fie că atât Isus, cât și Pavel erau adânc înrădăcinați în iudaismul palestinian. Nici unul nu a introdus concepte aparținând diasporei elenistice. Amândoi predicau o teologie nouă, și în esență era vorba de aceeași teologie. Isus profetiza un nou testament prin sângele său, pe care-l vărsa „pentru mulți", și prin învierea sa.[96] Pavel propovăduia că profeția se împlinise, că Cristos se reîncarnase în Isus și astfel apăruse Noul Legământ, care acum era oferit celor care crezuseră în el.

Nici Isus și nici Pavel nu au negat valoarea morală sau etică a Legii. Ei nu au făcut decât să îndepărteze de contextul istoric esența ei, pe care amândoi o considerau drept depășită. Ar fi o simplificare exagerată să spunem că Pavel predica mântuirea prin grația divină, spre deosebire de mântuirea prin fapte bune (adică prin respectarea Legii). Ceea ce spunea Pavel era că faptele bune reprezentau condiția de a putea beneficia de Noul Legământ, dar ele, în sine, nu erau îndeajuns pentru ca omul să fie mântuit, mântuire care se obține, în cele din urmă, prin grația divină. Atât Isus, cât și Pavel erau evrei autentici, în sensul în care vedeau istoria ca pe o succesiune istorică de evenimente. Au încetat să mai fie evrei în momentul în care au adăugat acestei succesiuni un eveniment nou. După cum a spus Pavel, când Cristos s-a încarnat în Isus, fundamentul Torei a fost anulat. La un moment dat în istorie, legământul inițial al evreilor era mijlocul prin care se asigura grația divină. Dar acest lucru nu mai era valabil, a spus Pavel. Dumnezeu își schimbase planurile. Mecanismul mântuirii era de-acum Noul Testament, credința în Cristos. Promisiunile făcute lui Avraam prin legământ nu se mai aplicau descendenților lui de-acum, ci creștinilor: „Iar dacă voi sunteți ai lui Cristos, sunteți deci urmașii lui Avraam, moștenitori după făgăduință."[97] Ceea ce contesta Isus – iar Pavel nega în mod deosebit – era procesul fundamental al mântuirii postulat de iudaism: alegerea, legământul, Legea. Toate trei erau inoperante, depășite, terminate. Se poate face un rezumat foarte simplu al unui proces teologic complex: Isus a inventat creștinismul, iar Pavel l-a propovăduit.

Cristos și creștinii, prin urmare, au preluat de la iudaism potențialul său universalist și moștenirea acestuia. Isus Cristos însuși a căutat să împlinească misiunea divină, așa cum a fost prorocit: „În tine vor fi binecuvântate toate familiile de pe pământ." Pavel a dus această evanghelie adânc în mijlocul evreimii din diaspora, precum și în comunitățile de neevrei cu care conviețuiau. El nu numai că a acceptat logica universalismului palestinian al lui Isus, transformându-l în universalism general, dar a și negat existența vechilor

categorii. „Bătrânul cu faptele sale", alegerea de la început și Legea au fost „lăsate deoparte"; „au intrat în scenă" Noul Legământ și noul ales de către acesta, „omul nou", plămădit după chipul lui Dumnezeu și limitat doar de acest lucru. Ceea ce-i făcea pe oameni eligibili pentru credință și grația divină era condiția lor umană, „Unde nu mai este elin și iudeu, tăiere împrejur și netăiere împrejur, barbar, scit, rob ori liber, ci toate și întru toți Cristos"[98].

În aceasta consta, prin urmare, într-un anume sens, programul de reformă universalistă al reformiștilor eleniști din epoca seleucidă. Dar în vreme ce Menelau și aliații săi intelectuali încercaseră să universalizeze de sus în jos, aliniindu-se cu puterea și bogăția, armatele și colectorii de impozite – împingând astfel grosul comunității, inclusiv sărăcimea, în brațele rigoriștilor Torei –, Isus și Pavel au universalizat pornind de jos în sus. Isus era un evreu învățat, care susținea că învățătura nu era necesară, care considera spiritul, și nu litera drept esență a Legii și care, prin asta, îi îmbrățișa pe cei neștiutori de carte, pe ignoranți, pe cei disprețuiți, pe *am ha-aretz*, făcând din ei corpul său electoral special. Pavel a dus mesajul până la cei care se aflau cu totul în afara Legii. Într-adevăr, spre deosebire de reformatorii elenizanți, el era în stare să se folosească de o emoție aflată în adâncul iudaismului, al străvechii religii a lui Iahve, o forță care era aproape chintesența credinței prin legământ – ideea că Dumnezeu va răsturna ordinea existentă în lume, îi va îmbogăți pe cei săraci, iar pe cei slabi îi va face puternici, îi va prefera pe cei vinovați în detrimentul celor înțelepți și-i va înălța pe cei umili și modești. Nici un evreu, nici măcar Isus, n-a vorbit mai elocvent pe această temă ca Pavel. Prin urmare, religia pe care o propovăduia el nu era doar universalistă, ci și revoluționară – totuși, o revoluție spiritualizată și nonviolentă.

Acea parte a omenirii gata pregătită și în așteptarea acestui mesaj era enormă. Diaspora pe care o străbăteau cu înflăcărare Pavel și alții ca el era imensă. Geograful roman Strabon spunea că evreii constituiau o putere peste tot în lumea locuită. Numai în Egipt trăiau un milion. În Alexandria, poate orașul cel mai mare după Roma însăși, formau majoritatea în două districte din cele cinci. Numeroși erau și în Cirene, Berenice, Pergam, Milet, Sardis, în Apamea frigiană, Cipru, Antiohia, Damasc și Efes, precum și pe cele două țărmuri ale Mării Negre. În Roma se găseau de două sute de ani, formând acum o colonie numeroasă; iar din Roma se răspândiseră în toată zona urbană a Italiei, apoi în Galia și Spania, iar peste mare, în nord-vestul Africii. Mulți dintre acești evrei din diaspora erau

excesiv de evlavioși și aveau să respecte cu devotament Tora în rigoarea ei fundamentală. Alți însă așteptau să fie convinși că puteau să păstreze și chiar să consolideze esența credinței lor dacă renunțau la circumcizie și la mulțimea de legi mozaice străvechi ce făceau atât de dificilă viața în societatea modernă. Încă și mai pregătiți pentru convertire erau extrem de numeroșii neevrei pioși, apropiați comunităților evreiești din diaspora, dar separați până în acel moment de ele tocmai pentru că nu puteau accepta regulile despre care creștinii spuneau acum că nu mai erau necesare. Prin urmare, ritmul lent de răspândire a noii religii s-a accelerat. Sosise, în sfârșit, momentul de afirmare a monoteismului etic, o idee iudaică, de altfel. Dar creștinii au luat-o cu ei în lumea largă, răpindu-le astfel evreilor dreptul de primogenitură.

Separarea creștinismului de iudaism a fost un proces treptat. Într-o oarecare măsură, a fost determinat de acțiunile evreilor înșiși. Consolidarea iudaismului în jurul aplicării riguroase a legii mozaice, ca rezultat al stopării programului de reformă de către macabei, a constituit premisa esențială a apariției și evoluției creștinismului iudaic. În egală măsură, tendința violentă pe care a căpătat-o rigorismul iudaic și ciocnirea frontală cu lumea greco-romană care a avut loc în mod inevitabil în 66–70 d.Cr. au despărțit în cele din urmă ramura creștină a iudaismului de trunchiul său evreiesc. Primii adepți ai lui Isus Cristos în Ierusalim fără îndoială că se considerau evrei. Chiar și Ștefan, cel mai extremist dintre ei, n-a făcut altceva decât să reînvie câteva dintre principiile intelectuale ale vechiului program de reformă. În lunga sa pledoarie de apărare ținută în fața Sanhedrinului, el s-a făcut ecoul opiniei reformatorilor, conform căreia Dumnezeu nu putea fi localizat în Templu: „Dar Cel Preaînalt nu locuiește în temple făcute de mâini, precum zice proorocul: «Cerul este tronul Meu și pământul așternut picioarelor Mele. Ce casă Îmi veți zidi Mie? – zice Domnul – sau care este locul odihnei Mele? Nu mâna Mea a făcut toate astea?»“ Ca imediat să-și numească acuzatorii: „Voi cei tari în cerbice și netăiați împrejur la inimă și la urechi“ – adică evrei răi – și atât atacul său, cât și executarea sa prin lapidare au avut loc în cadrul strict al iudaismului.[99] Capitolul 15 din Faptele Apostolilor ne lămurește fără urmă de îndoială că, la începutul activității de misionar a lui Pavel, creștinii din Ierusalim numărau mulți farisei în rândurile lor, care erau ferm convinși că și neevreii trebuiau circumcișii, și doar cu mare greutate a obținut Pavel absolvirea pentru turma păstorită de el.[100] În Iudeea, adepții evrei ai lui Cristos – fără îndoială că astfel se considerau –

au continuat să practice ritualul circumciziei și să respecte multe aspecte ale legii mozaice, și asta până la catastrofa din 66–70 d.Cr.

Cele două mari răscoale ale evreilor împotriva stăpânirii romane trebuie văzute nu doar ca simple răscoale ale unui popor colonizat, inspirate de naționalismul religios, ci ca un conflict etnic și cultural între evrei și greci. Xenofobiei și antielenismului, care caracterizau într-o măsură considerabilă literatura iudaică încă din secolul al II-lea î.Cr., li se răspundea cu aceeași monedă. Este nefiresc să vorbim de antisemitism în Antichitate, deoarece termenul ca atare a apărut abia în 1879. Cu toate acestea, antisemitismul exista, neîndoios, în fapt, dacă nu și ca nume, și a căpătat o importanță tot mai accentuată. Din cele mai vechi timpuri ale Antichității, „Fiii lui Avraam" au fost și s-au considerat „străini și pribegi". Existau multe asemenea grupuri – cel al habirilor, care-i includeau pe israeliți, a fost doar unul dintre ele – și nici unul nu se bucura de simpatie. Dar ostilitatea ca atare față de evrei, care a început să se manifeste în a doua jumătate a primului mileniu î.Cr., făcea parte din monoteismul iudaic și din consecințele sale sociale. Evreii nu puteau și nu voiau să recunoască existența altor zeități, tratându-le cu o totală lipsă de respect. Chiar și în anul 500 î.Cr., credința iudaică era foarte veche și menținea practici și tabuuri străvechi, pe care alte semințiii le abandonaseră, dar pe care evreii, sub impulsul cârmuitorilor tot mai riguroși, le respectau cu sfințenie. Circumcizia îi singulariza și era socotită un ritual barbar și respingător de către lumea greco-romană. Dar cel puțin circumcizia nu împiedica stabilirea de contacte sociale. Lucru pe care îl făceau, în schimb, vechile legi iudaice referitoare la dietă și curățenia trupească. Și poate că acest factor, mai mult decât oricare altul, a atras asupra comunităților evreiești ostilitatea celorlalți. „Ciudățenia", într-un cuvânt, a stat la baza antisemitismului în Antichitate; evreii nu erau doar imigranți, ci se țineau și deoparte.[101]

Astfel, Hekataios din Abdera, care a scris înainte de finele secolului al IV-lea î.Cr. – cu o sută cincizeci de ani înainte de confruntarea cu Seleucizii –, îi aproba pe evrei și iudaismul în multe privințe, dar le ataca felul lor nefiresc de a trăi, pe care-l numea „o formă neospitalieră și antiumană de a-și duce viața"[102]. Pe măsură ce se răspândeau ideile despre unitatea umanității, tendința evreilor de a-i considera pe neevrei ca fiind necurați din punctul de vedere al ritualului și de a interzice căsătoriile cu ei era privită cu antipatie, ca fiind antiumanitară; cuvântul „mizantrop" era folosit adesea. Este demn de reținut faptul că în Babilonia, unde ideile grecilor încă nu

pătrunseseră, caracterul aparte al numeroasei comunități evreiești nu era privit cu ostilitate. Iosephus ne spune că acolo nu existau sentimente antievreiești.[103] Grecii priveau *œcumene*, adică universul civilizat (opus *chaos*-ului de dincolo de el), unde ideile lor erau dominante, drept o societate multietnică, multinațională, iar cei care refuzau să-l accepte ca atare erau dușmani ai omului. În marea sa ofensivă împotriva iudaismului mozaic, Antioh Epifanul a jurat să abroge legile evreiești „dușmănoase umanității", sacrificând porci peste cărțile sacre ale evreilor.[104] În 133 î.Cr., cârmuitorul seleucid Antioh Siditul a fost îndemnat de către consilierii săi să distrugă Ierusalimul și să anihileze poporul iudeu, pentru că era singurul popor de pe pământ care refuza să se asocieze cu restul umanității.

O mare parte a sentimentului antisemit care a pătruns în literatură era o reacție la ceea ce se considera a fi prezentarea agresivă pe care o făceau evreii propriei lor istorii religioase. În secolul al III-lea î.Cr., preotul egiptean Manethon, vorbitor de limbă greacă, a scris o istorie a țării sale, din care câteva pasaje au supraviețuit în *Antichități iudaice* scrisă de Iosephus, în care ataca relatarea despre Ieșire în versiunea iudaică. În mod evident, atât el, cât și alți cărturari egipteni o considerau profund jignitoare, replicând ca atare. Astfel, el a prezentat Ieșirea nu ca o evadare miraculoasă, ci drept expulzarea unei colonii de leproși și a altor grupuri spurcate. Manethon se făcea ecoul concepției grecilor despre evreul mizantrop, atunci când îl acuza pe Moise (pe care-l prezintă drept Osarsip, un preot egiptean renegat) că ar fi poruncit ca evreii „să nu mai aibă nici o legătură cu nimeni în afară de membrii propriei lor comunități", dar este evident că antisemitismul egiptean data dinainte de cucerirea Egiptului de către greci. Din vremea lui Manethon asistăm la apariția primelor calomnii și născociri antisemite. Diverși autori greci le-au repetat și le-au înflorit, spunând că legile mozaice stabileau foarte precis că evreilor nu le era îngăduit să arate bunăvoință nici unui om, dar mai ales grecilor. Criticile aduse evreilor au devenit și mai numeroase din momentul întemeierii regatului hashmonean și începutului opresiunii religioase a orașelor grecești păgâne. Calomniile egiptene erau însușite de tot mai mulți oameni, susținându-se în același timp că evreii nu aveau nici un drept real asupra Palestinei – întotdeauna fuseseră rătăcitori fără de țară și șederea lor în Iudeea era un simplu episod. Evreii au reacționat răspunzând că țara lui Israel era darul făcut de Dumnezeu evreilor. Capitolul 12 al scrierii apocrife Cartea înțelepciunii lui Solomon, datând din secolul I î.Cr., îi înfierează pe locuitorii originari ai acelor

pământuri drept pruncucigași, canibali și asasini, făcându-se vinovați de fapte inimaginabile, „Pentru că din început a fost sămânță blestemată“[105].

Așa cum se întâmplă și în epoca modernă, fabulațiile despre evrei, după ce erau născocite, erau repetate la nesfârșit. Afirmația că evreii venerau măgarii și țineau un cap de măgar în Templul lor datează cel puțin din secolul al II-lea î.Cr. Apollonios Molon, primul care a scris un eseu îndreptat exclusiv împotriva evreilor, a folosit această afirmație, ulterior menționată și în Poseidonios, Democrit, Apion, Plutarh și Tacit, pe care o repetă, deși știe foarte bine că evreii nu au venerat niciodată nici un fel de imagine.[106] O altă născocire este aceea că evreii comiteau în taină în Templul lor sacrificii umane; din această pricină nu avea voie nimeni să intre acolo. Evitau carnea de porc din pricină că erau mult mai predispuși să contracteze lepra – un ecou al calomniei murdare a lui Manethon.

Mai mult, așa cum s-a întâmplat și în epoca modernă, antisemitismul a fost alimentat nu numai de bârfe și zvonuri triviale, ci și de propaganda deliberată a intelectualilor. Este cert că în secolul I d.Cr. sentimentul antievreiesc, care se accentua pe măsura trecerii timpului, era în mare măsură opera diverșilor autori – mai ales a celor greci. Romanii, aliați odată ai evreilor, au acordat la început privilegii comunităților evreiești din marile orașe – de exemplu, dreptul de a nu lucra de Sabat.[107] Dar, odată cu întemeierea imperiului și cu adoptarea cultului împăratului, relațiile s-au deteriorat cu repeziciune. Refuzul evreilor de a practica formalitățile cultului de stat nu era doar caracteristic pentru exclusivismul și necuviința iudaice – acuzele ce li se aduceau mereu de către greci –, ci de-a dreptul o dovadă a neloialității. Intelectualii greci s-au grăbit să atâțe și mai mult această ostilitate romană oficială. Alexandria, orașul care adăpostea o comunitate evreiască deosebit de mare și unde sentimentele greco–iudaice erau extrem de tensionate, era un centru al propagandei antisemite. Lisimah, care administra biblioteca din Alexandria, era un agitator recunoscut. În urma unor tulburări petrecute în oraș, împăratul Claudius, confirmând drepturile evreilor, i-a avertizat în mod public asupra faptului că trebuiau să fie mai rezonabili față de religiile altor seminții.[108] Din acea perioadă a supraviețuit un decret al lui, scris pe papirus, adresat comunității evreiești din Alexandria, care îi avertizează pe evrei că, dacă se dovedesc intoleranți, îi va trata ca pe un popor care răspândește „în lume o molimă generală“ – încă un ecou al calomniei lui Manethon.[109] Intelectualii greci antisemiți nu numai că propagau tot felul de învinuiri, asemenea lui Apion, ci

otrăveau în mod sistematic mințile cârmuitorilor. De pildă, împăratul Nero nu manifesta câtuși de puțin o ostilitate personală față de evrei, o tradiție talmudică prezentându-l chiar drept un prozelit; în schimb, tutorele său grec, Chaeremon, era un antisemit notoriu.

După moartea lui Nero, relațiile dintre evrei și Roma s-au deteriorat continuu, domnia nepotului său în Iudeea fiind doar un scurt interludiu pe spirala coborâtoare. Răscoala ar fi putut foarte bine să aibă loc în timpul domniei lui Caligula (37–41 d.Cr.), care a căutat să impună o sângeroasă venerare a împăratului, dacă soarta n-ar fi făcut ca împăratul să fie asasinat. Ascensiunea naționalismului iudaic apocaliptic a constituit, fără îndoială, un factor, după cum afirmă în mod explicit Tacit: „Cei mai mulți evrei erau convinși că stătea scris în vechile scrieri preoțești că în acea vreme Estul va deveni mai puternic și cei care vin din Iudeea vor stăpâni lumea."[110] Dar la fel de importantă era tot mai accentuata ură greco–iudaică. Populația neevreiască elenizată forma elita Palestinei. Mai curând din rândurile lor decât ale evreilor provenea clasa celor bogați și a negustorilor. Tot ei erau funcționari publici și colectori de impozite. Majoritatea soldaților din garnizoanele romane nu erau de origine evreiască, fiind recrutați din diferite orașe elenizate, de pildă Cezareea sau Sebastia samariteană. Asemenea grecilor din Alexandria, elenii din Palestina erau vestiți pentru antisemitismul lor; cei care l-au provocat pe Caligula să ia măsuri antievreiești erau vorbitorii de limbă greacă din Iavne și Ashkelon.[111] În mod nesăbuit, Roma ținea neapărat ca, pentru Iudeea, procuratorii să fie aleși din zonele cu populație neevreiască, vorbitoare de limbă greacă – ultimul procurator și cel mai nepăsător la problemele oamenilor, Gessius Florus, provenea din Asia Mică elenizată. În secolul I d.Cr., stăpânirea romană în Palestina s-a dovedit neinspirată și fără nici un succes. În plus, nu-și putea plăti datoriile, încât raidurile asupra trezoreriei Templului, pe motiv că nu și-a plătit impozitele, stârneau indignarea. Numeroasele bande de tâlhari, niciodată pedepsite, își lărgeau rândurile cu faliți și agitatori. Majoritatea țăranilor erau îndatorați până peste cap. În orașele cu populație amestecată greco-iudaică, atmosfera era adesea tensionată.

Și, într-adevăr, răscoala din 66 d.Cr. a început nu în Ierusalim, ci în Cezareea, după un proces între greci și evrei, în care grecii au avut câștig de cauză. Și-au sărbătorit victoria cu un pogrom în cartierul evreiesc, neîmpiedicat prin nimic de garnizoana romană – formată și aceasta din vorbitori de limbă greacă. Vestea a stârnit mânie în Ierusalim, și spiritele s-au încins și mai mult când Florus a ales

tocmai acel moment pentru a lua bani din trezoreria Templului. Au izbucnit lupte, trupele romane au jefuit orașul de sus, preoții Templului au suspendat ceremoniile sacrificiale ținute în onoarea poporului și a împăratului de la Roma, iar între evreii moderați și cei militanți s-au iscat controverse încinse. Ierusalimul se umplea cu evrei mânioși și dornici de răzbunare, refugiați din alte orașe, unde majoritatea greacă le invadase cartierele, incendiindu-le casele. Astfel că lucrurile au luat o turnură în favoarea extremiștilor; ca urmare, garnizoana romană a fost atacată și cei aflați înăuntru masacrați. Se poate spune deci că marea răscoală a fost un război civil și etnic între greci și evrei. Dar a fost un război civil și între evrei, deoarece – ca în epoca macabeilor – clasa superioară evreiască, elenizată în mare măsură, era identificată cu păcatele grecilor. Când radicalii naționaliști au preluat puterea în Ierusalim, s-au năpustit împotriva celor bogați. Unul dintre primele lor acte a fost acela de a incendia arhivele Templului, pentru a distruge toate documentele privitoare la datorii.

Marea răscoală din 66 d.Cr. și asediul Ierusalimului constituie unele dintre cele mai importante și mai cumplite evenimente din istoria evreilor. Din nefericire, ne-au rămas prea puține date. Tacit a lăsat o relatare lungă asupra războiului, dar și din aceasta n-au supraviețuit decât fragmente. Relatările rabinice sunt alcătuite din anecdote, fără un context istoric clar, sau chiar inventate de-a dreptul. Dovezile epigrafice sau arheologice sunt aproape inexistente.[112] Practic, singura noastră autoritate în ceea ce privește războiul este Iosephus, el însuși tendențios, contradictoriu, încât pe mărturiile lui nu se poate pune temei. În mare, evenimentele s-au desfășurat în felul următor: după masacrarea garnizoanei din Ierusalim, legatul roman în Siria, Cestius Gallus, a strâns o forță numeroasă în Acra și a pornit împotriva orașului. Ajuns la marginea lui, s-a înspăimântat de înverșunarea rezistenței evreilor și a ordonat retragerea, care s-a transformat într-o fugă dezordonată. Nevoită să intervină, Roma a reacționat, concentrând o armată uriașă, nu mai puțin de patru legiuni, a V-a, a X-a, a XII-a și a XV-a, în Iudeea, a căror comandă a fost preluată de Titus Flavius Vespasian, unul dintre cei mai experimentați generali ai imperiului. Vespasian a acționat metodic, izolând complet Ierusalimul, după ce a evacuat zona de coastă, și-a asigurat căile de comunicare, a distrus majoritatea fortărețelor deținute de evrei și a făcut ordine în zona rurală. În 69 d.Cr., Vespasian a fost proclamat împărat și la sfârșitul anului a plecat la Roma, lăsându-l pe fiul său mai mare, Titus, în vârstă de 29 de ani,

să se ocupe de ultima etapă a campaniei, asediul și cucerirea Ierusalimului, care au durat din aprilie până în decembrie 70 d.Cr.

Iosephus a jucat un rol important în aceste evenimente, pe care le-a descris în două relatări. *Războiul evreilor*, o descriere detaliată a anilor 66–70, precedată de o istorie a evreilor în Palestina, din epoca macabeilor și până în acel moment. Ea a fost scrisă în cea mai mare parte în timp ce Titus, succesorul lui Vespasian, încă mai trăia. Apoi, aproximativ douăzeci de ani mai târziu, Iosephus și-a isprăvit cartea *Antichități iudaice*, relatând întreaga istorie de la Creație (bazându-se în principal pe Biblie) și până în 66, și incluzând și o autobiografie, *Vita*, drept anexă. Există multe discrepanțe între *Război* și *Vita*.[113] Majoritatea istoricilor din Antichitate scriau de pe poziții tendențioase. Problema cu Iosephus este că motivele lui s-au schimbat de la o scriere la alta. De exemplu, în *Vita* răspundea unui atac la adresa caracterului său, formulat de autorul evreu Iustus din Tiberiada.[114] Dar motivul principal pentru schimbarea lui de optică este acela că Iosephus era un exemplu al unui fenomen evreiesc ce a devenit foarte obișnuit de-a lungul secolelor: un tânăr inteligent care, în tinerețea lui, a acceptat modernismul și rafinamentele epocii, ca apoi, trecut bine de mijlocul vieții, să revină la rădăcinile sale iudaice. Iosephus și-a început cariera scriitoricească drept apologet al Romei, sfârșind-o aproape ca naționalist evreu.

Prin urmare, după cum observa un exeget al scrierilor sale, este ușor să distrugi încrederea în relatarea sa, dar aproape imposibil să înlocuiești ceea ce a scris el cu o relatare exactă.[115] În aceste condiții, ce lumină aruncă el asupra acestui capitol tragic din istoria evreilor? Impresia copleșitoare este aceea că evreii erau în mod ireconciliabil divizați în multe facțiuni. Masacrul inițial al garnizoanei a fost opera unei minorități restrânse. Doar când Cestius Gallus a fost respins și armata lui distrusă, aristocrația s-a hotărât să strângă armată, și chiar și atunci motivele au fost împărțite. Scopul acesteia, din câte se pare, a fost acela de a continua guvernarea provinciei și de a aștepta derularea evenimentelor. S-au bătut monede – șekeli, jumătăți de șekel și mărunțiș. Iosephus, mare preot atașat casei unuia dintre aristocrați, Eleazar ben Anania, a fost trimis în Galileea împreună cu alți doi preoți, cu scopul de a pregăti populația pentru conflict. A constatat că majoritatea populației se opunea ideii de război. Țăranii îi urau pe briganzi (inclusiv pe ultranaționaliștii evrei) și detestau orașele. Nu le plăceau nici romanii, dar nu ardeau de nerăbdare să lupte cu ei. Dintre orașe, Sephoris era pro-roman,

Tiberiada – divizată; Gabara îl prefera pe Ioan din Giscala, unul dintre conducătorii insurgenți. Iosephus ne spune că a încercat să unească orașele, țăranii și briganzii, dar nu a izbutit; țăranii nu voiau să participe, iar atunci când erau înrolați, dezertau curând. Prin urmare, s-a retras în vechea fortăreață a lui Irod, Iotapata, și, după o rezistență simbolică, a trecut de partea lui Vespasian. Din acel moment, a slujit interesele romanilor, întâi ca tălmaci în timpul asediului Ierusalimului, apoi ca propagandist. A adoptat aceeași concepție ca și Ieremia la prima cădere a Ierusalimului; așa era vrerea lui Dumnezeu, iar romanii erau instrumentele Lui; a lupta împotriva romanilor era, prin urmare, nu numai nesăbuit, ci și un păcat.[116]

Poate că Iosephus a avut dreptate să vadă în acest război lung, sălbatic și dezastruos opera unor minorități restrânse și maligne, atât de o parte, cât și de alta. Ulterior, a ajuns să-și dea seama de forța cerinței evreilor de a li se acorda drepturi religioase și politice, să nutrească oarece respect pentru macabei și să fie mândru și încântat de particularitățile evreilor. Totuși, rămâne valabilă afirmația sa că rezistența opusă de Ierusalim a fost necumpătată. Titus dispunea de 60.000 soldați și de cel mai modern – la acea dată – echipament de asediu. Putea să se bizuie pe faptul că înfometarea și diviziunile din rândul populației evreiești își vor face curând efectul. Orașul era apărat de aproximativ 25.000 de luptători, împărțiți în grupe: zeloții, sub comanda lui Eleazar ben Shimon, controlau Antonia și Templul; extremistul Shimon bar Ghiora și sicarii lui stăpâneau orașul de sus; idumeii și alți partizani ascultau de poruncile lui Ioan din Giscala. Masele de locuitori și refugiați formau prizonierii neajutorați ai acestor militanți. Iosephus descrie ultimele etape ale asediului, oferind detalii înspăimântătoare. Romanii au trebuit să-și croiască drum luptând îndârjit. Au năvălit în Antonia, apoi au luat cu asalt Templul, i-au dat foc, după care, o lună mai târziu, au cucerit citadela lui Irod. Populația a fost vândută ca sclavi, sau masacrată, sau a fost cruțată pentru a muri mai târziu în arenele din Cezareea, Antiohia sau Roma. Shimon bar Ghiora a fost prins viu, dus la Roma pentru primirea triumfală a lui Titus și executat în Forum. Arcul lui Titus se mai află încă acolo, în piatră fiind gravată *menora* din Templu, capturată de el. În palatul său a păstrat draperia care închidea Sfânta Sfintelor și o copie a scripturilor – ce păcat că nu a supraviețuit!

După căderea Ierusalimului n-au mai rămas decât trei centre ale rezistenței evreiești – Herodium, cucerit curând după aceea, Maherus, cucerit în 72 d.Cr., și Masada, spectaculoasa stâncă înaltă de 400 de

metri, la marginea deșertului iudeu, pe care Irod o transformase într-o mare fortăreață, în 37–31 î.Cr. Nu se putea ajunge la ea decât pe o „potecă șerpească", după cum a denumit-o Iosephus. Evreii au pus stăpânire pe ea în anul 66 d.Cr. printr-o „stratagemă", eroul acestui episod fiind Menahem, fiul lui Iuda Galileianul – fondator zelot și revoluționar executat.[117] Dar Menahem a fost ucis într-una dintre nenumăratele lupte pentru putere din Ierusalim, încât conducerea fortăreței Masada a revenit nepotului său Eleazar. Când a fost asediată de către generalul roman Flavius Silva, în 72 d.Cr., în fortăreață se găseau 960 de insurgenți și refugiați, bărbați, femei și copii. În 1963–1965, locul a fost escavat extensiv de către Yigael Yadin, cu o adevărată armată de arheologi și mii de voluntari din întreaga lume. Detaliile asediului au fost reconstituite. Silva a avut la dispoziție întreaga legiune a X-a, plus trupe auxiliare, precum și nenumărați prizonieri de război evrei pe post de brațe de muncă. Cucerirea fortăreței era în mod esențial o problemă de inginerie militară, de tipul celei în care Roma excela. Cedarea fortăreței era inevitabilă și, când acest lucru a devenit evident, Eleazar i-a obligat sau i-a convins pe apărătorii rămași încă în viață să comită o sinucidere în masă. Iosephus redă ceea ce presupune el a fi ultimul discurs al lui Eleazar. Două femei și cei cinci copii ai lor au supraviețuit ascunzându-se într-o peșteră. Bucăți de haine, sandale, oase, schelete întregi, coșuri, fragmente din tot felul de obiecte personale – cămări rămase intacte pentru a dovedi romanilor că sinuciderea în masă nu a fost dictată de foame –, monede naționale, armuri și săgeți sunt martori muți ai asediului. O dovadă a curajului fără de speranță al apărătorilor, mult mai elocventă decât impresionanta descriere realizată de Iosephus. Printre rămășițele descoperite se găsesc și ceea ce par a fi betigașele folosite de ultimii zece supraviețuitori, pentru a vedea cine îi va ucide pe toți ceilalți și apoi se va sinucide. Dovezi numeroase, atestând desfășurarea serviciului religios în sinagoga fortăreței, și fragmente din paisprezece suluri ale unei cărți biblice, sectare și apocrife, indică faptul că această garnizoană avea o populație de militanți cu frica lui Dumnezeu, profund influențați de extraordinara putere a literaturii iudaice.[118]

În urma asediului, Ierusalimul a rămas un oraș în ruină, cu Templul distrus și cu zidurile transformate în praf și pulbere. Dar cumplita experiență a acestor șapte ani sângeroși nu a pus capăt ciocnirilor dintre greci și evrei, nici capacității sentimentului religios de a-i împinge pe evreii pioși, tineri și bătrâni, spre apărarea violentă a credinței lor, oricât de lipsită de speranță. Sentimentele an-

tisemite au continuat să se răspândească. Căderea Ierusalimului a fost menționată drept dovadă că Dumnezeu îi ura pe evrei. Filostrat afirma, în a sa *Vita Apollonii*, că atunci când Elena din Iudeea i-a oferit lui Titus o cunună de lauri, după ce acesta a cucerit orașul, Titus a refuzat-o pe motiv că nu avea nici un merit în victoria asupra unui popor părăsit de propriul lui Dumnezeu. Puțin probabil să fi rostit asemenea cuvinte un comandant profesionist, care purtase un război greu împotriva unui dușman foarte hotărât. Dar este tipic pentru propaganda antisemită care, în acel moment, se manifesta pretutindeni. Horațiu și Marțial se abțineau să fie prea critici, în schimb Tacit a dat glas tuturor invectivelor grecești. După anul 100 d.Cr., evreii au fost atacați cu și mai mare înverșunare, fiind acuzați că subminau clasele de jos și că introduceau idei noi și distructive – o acuzație ce avea să-și găsească ecou de-a lungul secolelor.[119] Prin urmare, orașele din diaspora erau permanent tulburate de neînțelegeri, în special între 115 și 117.

Ultimele revolte evreiești au fost grăbite de un val de ostilitate din partea stăpânirii, îndreptată împotriva evreilor, în timpul domniei lui Hadrian, care a stat în Orient între 128 și 132. Inițial plin de înțelegere față de evrei, la un moment dat a adoptat o atitudine ostilă, poate sub influența cercului lui Tacit. A ajuns să antipatizeze religiile orientale în general și să manifeste o adevărată repulsie față de circumcizie, pe care o considera drept un alt fel de castrare, o formă de automutilare pe care a interzis-o sub amenințarea pedepsei cu moartea. Hadrian a introdus o politică panelenistă în toate regiunile orientale, unul dintre proiectele sale fiind acela de a crea un nou polis păgân pe ruinele Ierusalimului, cu un templu roman dedicat lui Jupiter, înălțat pe Muntele Templului.

Dio Cassius, istoricul roman – sursa noastră principală pentru acești ani –, spune că evreii nu au îndrăznit să se răscoale cât a stat Hadrian în Orient, deși s-au înarmat în taină și și-au construit fortificații ascunse. În zonă staționau două legiuni. Dar, imediat după plecarea lui Hadrian, evreii din Iudeea au lansat atacul și, spune Dio, „evreii din întreaga lume s-au răsculat și li s-au alăturat, și au dat multe bătăi de cap romanilor, în secret sau pe față, și chiar și mulți dintre neevrei au venit în ajutorul lor"[120]. Revolta a durat patru ani. Pierderile suferite de romani au fost mari, ne spune Dio. În Palestina au fost concentrate legiuni din întregul imperiu, inclusiv din Britania și de la Dunăre, încât evreii au ajuns să se înfrunte cu nu mai puțin de douăsprezece dintre acestea. Și, din nou, metodele romane au acționat încet, dar sistematic și sigur, dezbinând și

izolând forțele rebele, flămânzind grupurile răzlețe și obligându-le să se predea, apoi, treptat, strângând lațul în jurul centrelor de rezistență rămase. Evreii au ocupat o vreme Ierusalimul, dar orașul nu mai avea ziduri și nu mai putea fi apărat. Stăpâneau câteva fortărețe și sistemele lor de tuneluri, ca de exemplu la Herodium, care au fost scoase la lumină. Din câte se pare, și-au stabilit sediul central în ceea ce era atunci orașul Betar, situat pe dealurile Iudeei, la sud-vest de capitală, bastion care a căzut în mâinile romanilor în 135 d.Cr.

Proporțiile și succesul inițial ale revoltei au fost posibile datorită faptului că în acest caz evreii, sau cel puțin elementele lor militante, s-au unit sub conducerea unei unice personalități puternice. Shimon bar Kohba, sau Kosiba, este una dintre cele mai enigmatice figuri din istoria evreilor, și numele său – unul sau mai multe – a stârnit dispute savante intense, dar neconcludente. Rebelii evrei mai întreprinzători, cum a fost Iuda din Galileea, pretindeau că sunt Mesia pentru a atrage și mai mulți susținători – motivul principal pentru care romanii doreau să-l crucifice pe Isus Cristos. După mărturia episcopului Eusebius, o sursă creștină ostilă, Shimon a formulat, într-adevăr, pretențiile mesianice, și numele său, Kohba sau „steaua", are legătură cu profeția din Numerii, „o stea răsare din Iacov; un toiag se ridică din Israel și va lovi pe căpeteniile Moabului și pe toți fiii lui Set îi va zdrobi"[121]. O sursă rabinică susține că el a fost recunoscut drept Mesia de către cel mai mare cărturar al epocii, rabi Akiva ben Iosif (cca 50–135 d.Cr.).[122] Akiva este un caz social interesant, căci se trăgea dintr-o familie foarte umilă, de *am ha-aretz*, fără știință de carte, și vreme îndelungată (după cum singur mărturisește) a urât erudiția și a fost păstor. Cu timpul, a devenit un erudit de prestigiu, dar a continuat să manifeste o preocupare profundă pentru cei săraci și poate că acesta este motivul pentru care s-a alăturat răscoalei (dacă a făcut-o cu adevărat; în această privință, tradiția a fost îndelung pusă în discuție). Dar alți rabini nu i-au urmat exemplul. În conformitate cu Talmudul din Ierusalim, când Akiva a spus despre Shimon: „Acesta este Regele Mesia", rabi Iohanan ben Torta ar fi replicat: „O, Akiva, iarba va crește printre fălcile tale și Fiul lui David tot nu va fi venit."[123]

Shimon nu-și spunea „Steaua", ci „Kosiba", iar monedele pe care le-a bătut nu pomenesc de Mesia, ci se referă la el sub titulatura de „Shimon Nasi [prinț] al lui Israel". Principalul său sfătuitor spiritual nu a fost Akiva, ci unchiul său, Eleazar din Modiin, al cărui nume figurează și el pe unele dintre monedele sale; dar către sfârșitul

răscoalei cei doi bărbați au început să se certe, și Eleazar a fost omorât de către fiul său.[124] Din fragmentele documentare pe care le avem, am putea înțelege că Shimon nu s-a prea bucurat de sprijinul evreilor eruditi și, până la urmă, a pierdut și puținul sprijin pe care-l primise. Între anii 1952 și 1961, arheologii care făceau săpături în deșertul Iudeei au descoperit obiecte care aveau legătură cu răscoale din diferite locuri, în special în ceea ce este numit „Grota scrisorilor". Multe dintre aceste documente, în ebraică, aramaică și greacă, au fost scrise și semnate în numele lui. Sunt descoperiri ce atestă faptul că aceia care au făcut răscoala au fost evrei ortodocși, care s-au străduit din răsputeri, în ciuda condițiilor disperate, să respecte legea mozaică – Sabatul, sărbătorile, îndatoririle sacerdotale și levitice, de exemplu. Dar nu se spune nicăieri că Shimon se considera un Mesia, cel uns ca atare, sau un lider spiritual în orice alt fel. Scrisorile îl arată controlând un teritoriu extins, preocupat de loturile date în arendă, de stocurile agricole, de mobilizarea zonelor rurale, ca să asigure forțe umane și hrană pentru războiul pe care-l purta. Era întru totul un conducător profan, un *nasi*, după cum se autointitulează în scrisori, aspru, practic, intransigent, neîndurător: „Invoc Cerurile drept martor. [...] Te voi pune în lanțuri"; „de nu vei face precum ți se cere, pedepsit vei fi"; „Duci un trai bun, mănânci și bei din ceea ce este al casei lui Israel, iar de fârtați nici că-ți pasă".[125] Legendele rabinice ulterioare țesute în jurul „Fiului unei Stele" par să nu aibă o bază reală. Shimon era mai mult un fel de prototip pentru luptătorul sionist modern: câtuși de puțin romantic, profesionist, un om care a trăit și a murit ca un luptător de gherilă și un naționalist.

Shimon a fost omorât în Betar, iar Akiva – capturat și aruncat în închisoare, unde l-au torturat până a murit, smulgându-i carnea de pe trup cu „piepteni de fier". Dio ne spune că „foarte puțini dintre rebeli au fost cruțați". Răzbunarea romanilor a fost cumplită: în 50 de fortărețe, unde rebelii opuseseră rezistență, precum și în 985 de orașe, sate și așezări rurale, Dio spune că au murit 580.000 de evrei în luptă și „un număr nesfârșit din pricina foametei, focului și sabiei. Aproape toată țara Iudeei a fost pustiită"[126]. La finele secolului al IV-lea d.Cr., Sfântul Ieronim, aflat în Betleem, vorbea despre faptul, devenit loc comun, că după înfrângere au fost atât de mulți sclavi evrei, încât prețul a scăzut la mai puțin de un cal.

Neabătut, Hadrian și-a dus la îndeplinire planul de a transforma Ierusalimul ruinat într-un polis grec. A astupat toate găurile orașului vechi cu moloz, pentru a nivela locul, în afara marginii orașului, a

înlăturat toate sfărâmăturile și gunoaiele pentru a ajunge la stânca de dedesubt și a o escava, ca să procure blocurile de piatră necesare construcțiilor publice plănuite pentru partea nivelată. Noul oraș avea să fie primul al cărui plan de construcție a corespuns în mare Vechiului Oraș al Ierusalimului din zilele noastre. Drumul principal dinspre nord intra prin actuala Poartă Damasc; principala poartă de răsărit era cea care mai târziu avea să fie cunoscută drept Poarta Sfântului Ștefan, încununată atunci cu un arc triumfal din care au rămas ruinele. Orașul pe care l-a construit Hadrian s-a numit Aelia Capitolina. Vorbitorii de limbă greacă au fost strămutați în oraș pentru a-l popula, evreilor fiindu-le interzis să intre, sub amenințarea pedepsei cu moartea. E posibil ca această regulă să nu fi fost aplicată cu strictețe; în tot cazul, a fost abrogată complet la mijlocul secolului al IV-lea, în timpul domniei împăratului păgân recidivist Iulian. Oricum, evreii izbuteau să viziteze o parte a vechilor ruine, cunoscute în prezent sub numele de Zidul Plângerii, de câte ori se aniversa distrugerea orașului. În comentariul său despre Tzefania, Ieronim ne descrie un tablou tulburător și necruțător totodată:

> În ziua Distrugerii Ierusalimului, vezi oameni triști care vin să-l viziteze, femei mărunțele și neputincioase, bărbați bătrâni acoperiți de zdrențe și apăsați de ani, arătând atât prin trupurile lor, cât și prin veșminte furia Domnului. O mulțime de făpturi demne de milă se adună sub lucioasa grindă a Domnului și învierea lui sclipitoare, iar dinaintea unei flamuri strălucitoare, ce poartă semnul crucii și flutură de pe Muntele Măslinilor, ei plâng pe ruinele Templului. Cu toate acestea, nu sunt demni de milă.[127]

Cele două catastrofe, din 70 și din 135 d.Cr., au pus efectiv capăt istoriei statului evreu în Antichitate. Evenimentele au avut două consecințe imediate, de o mare importanță istorică. Prima a fost separarea definitivă a iudaismului de creștinism. Prin ceea ce a scris în deceniul din preajma anului 50 d.Cr., Pavel a repudiat practic legea mozaică drept mecanism de justificare și salvare, prin aceasta fiind – după cum am văzut – în acord cu învățăturile lui Isus. La o întrunire cu liderii iudeo-creștini din Ierusalim, el și-a câștigat dreptul să-i scutească pe convertiții neevrei de obligațiile impuse de religia iudaică. Asta însă nu însemna neapărat că evreii și creștinii vor ajunge să considere că credințele se excludeau reciproc, iar pe sprijinitorii lor drept dușmani unii altora. Evanghelia după Luca, scrisă probabil în anii 60 d.Cr., amintește oarecum de scrierile evreilor eleniști din diaspora, adresate celor care ar fi putut să se convertească la iudaism. Scopul lui Luca pare să fi fost acela de a rezuma

și a simplifica Legea, pe care o considera drept un corpus de obiceiuri evreiești mai luminate – etica unui anume popor. Pietatea era aceeași, atât printre evrei, cât și printre neevrei; amândouă constituiau calea prin care sufletul era pregătit să primească evanghelia. Neevreii își aveau și ei obiceiurile lor bune, iar Dumnezeu nu-i discrimina pe aceia care nu aveau Legea, adică obiceiurile evreiești. Dumnezeu nu-i discrimina nici pe evrei. Amândouă categoriile erau salvate prin credință și grație divină.[128]

Ideea că atât evreii, cât și neevreii se puteau converti la creștinism ca un fel de suprareligie nu a reușit să supraviețuiască evenimentelor din 66–71 d.Cr., care au distrus practic vechea biserică iudeo-creștină din Ierusalim.[129] Probabil că majoritatea membrilor săi au pierit. Supraviețuitorii s-au împrăștiat. Tradiția lor a încetat să mai fie în vreun fel creștinism în sensul general acceptat, supraviețuind doar ca o sectă modestă, a ebioniților, declarați până la urmă drept eretici. În vidul astfel creat, creștinismul elenist a înflorit, ocupând tot spațiul doctrinar. Drept efect, credința creștină s-a concentrat încă și mai acerb asupra felului în care a prezentat Pavel moartea și învierea lui Cristos drept mecanism al mântuirii – la rândul ei prefigurată în mod limpede în învățăturile lui Cristos – și asupra naturii acestui mântuitor desemnat ca atare. Ce pretindea Isus că este? Termenul folosit de el cel mai adesea, și folosit și de alții referitor la el, este „Fiul Omului". Ceea ce putea să însemne foarte mult, sau foarte puțin, sau absolut nimic – doar că Isus a spus că era om, sau omul anume pentru această misiune a lui.[130] Se poate argumenta că Isus se considera doar un *hasid* evreu charismatic.[131] Dar ideea că Isus era de origine divină, implicită în învierea lui și în faptul că el a prorocit acest miracol, precum și în epifaniile sale ulterioare, a existat chiar de la începutul creștinismului apostolic. Mai mult, a fost însoțită de credința – la fel de timpurie – că el a instituit ceremonia împărtășaniei, anticipându-și moartea și învierea pentru ispășirea păcatelor; carnea și sângele lui (esența sacrificiului) căpătau astfel forma pâinii și a vinului. Apariția împărtășaniei, „sacrificiul sfânt și desăvârșit", ca substitut pentru formele de sacrificiu iudaice, confirma doctrina apoteozei lui Isus. La întrebarea: A fost Isus Dumnezeu sau nu?, creștinii au răspuns: amândouă. După anul 70 d.Cr., răspunsul lor era unanim și tot mai categoric. Ceea ce a dus la inevitabilitatea separării de iudaism. Evreii puteau accepta descentralizarea Templului; mulți o făcuseră de mult, iar curând toți au fost nevoiți să o facă. Puteau să accepte o percepere diferită a Legii? Ceea ce nu puteau ei să accepte era îndepărtarea oricărei

distincții pe care o stabiliseră dintotdeauna între Dumnezeu și om, deoarece aceasta era esența teologiei iudaice, credința care, mai presus de orice altceva, îi despărțea de păgâni. Înlăturând această distincție, creștinii s-au desprins în mod irevocabil de credința iudaică.

Mai mult chiar, au făcut acest lucru într-un mod care, la rândul său, a făcut ca antagonismul dintre cele două forme de monoteism să devină inevitabil, ireconciliabil și înverșunat. Evreii nu puteau să accepte divinitatea lui Isus ca om-creat-de-Dumnezeu fără să repudieze dogma centrală a credinței lor. Creștinii nu puteau să accepte că Isus era mai prejos de Dumnezeu fără să repudieze esența și scopul mișcării lor. Dacă Cristos nu era Dumnezeu, creștinismul era egal cu zero. Dacă Cristos era Dumnezeu, atunci iudaismul era fals. Nu putea să existe nici un compromis în această privință. Fiecare credință era astfel o amenințare la adresa celeilalte.

Disputa era cu atât mai îndârjită cu cât, neînțelegându-se asupra aspectului esențial, cele două credințe conveneau practic asupra tuturor celorlalte aspecte. Creștinii au luat de la iudaism Pentateuhul (inclusiv codul moral și etic), profeții și cărțile înțelepciunii și mult mai mult din apocrife decât erau evreii înșiși dispuși să canonizeze. Au luat liturghia, căci până și împărtășania avea rădăcini iudaice. Au luat conceptul de zi de Sabat și de zile de sărbătoare, tămâia și candelele, psalmii, imnurile și muzica corală, vestimentația și rugăciunile, preoții și martirii, citirea cărților sacre și instituția sinagogii (transformând-o în biserică). Au luat chiar și noțiunea de autoritate clericală – pe care evreii aveau s-o modifice curând – sub forma de mare preot, pe care creștinii i-au transformat în patriarhi și papi. Nu există nimic în începuturile bisericii, în afară de cristologie, care să nu fi fost prefigurat de iudaism.

Nu este mai puțin semnificativ faptul că creștinii au apărut din tradiția literară iudaică și, ca atare, au moștenit, printre alte lucruri, polemica sacră iudaică. După cum am văzut, aceasta era moștenirea martirologiilor macabeilor și un element foarte important în scrierile iudaice din secolul I d.Cr. Cele dintâi scrieri creștine folosesc tonul ostil cu care se adresau unii altora sectarii evrei. În momentul în care ruptura dintre creștinism și iudaism a devenit insurmontabilă, singura formă de comunicare dintre ei a fost cea polemică. Cele patru evanghelii, care au devenit foarte curând Tora creștinismului, încorporau tradiția polemic-sectară iudaică. Din acest punct de vedere, limbajul lor se aseamănă cu Manuscrisele de la Marea Moartă și, la fel ca în cazul acestor manuscrise, trebuie privite ca o

dispută interiudaică. Expresia „evreii" apare de cinci ori în fiecare din evangheliile după Matei și Luca, de șase ori în Marcu și de șaptezeci și unu de ori în Ioan. Și aceasta nu pentru că Evanghelia după Ioan a căpătat formă scrisă mai târziu, fiind astfel mai ostilă iudaismului. În forma sa inițială, Ioan poate chiar să fi fost prima dintre evanghelii. În Ioan, „evreii" par să însemne multe lucruri diferite – saducheii, fariseii sau amândouă în același timp, paznicii Templului, comunitatea evreiască, Sanhedrinul, clasa conducătoare evreiască –, dar și oamenii ca atare. Cel mai obișnuit sens este „cei care se opun învățăturilor lui Isus"[132]. Evanghelia după Ioan este pur și simplu polemică-erezie. Când călugării de la Qumran scriu despre „fiii lui Belial", se referă la adversarii lor în cadrul iudaismului, aducându-le exact aceleași reproșuri ca în Ioan: „Voi sunteți din tatăl vostru diavolul." La fel, Documentul de la Damasc folosea expresiile „evrei", „țara lui Iuda" și „casa lui Iuda" în același context ca și Ioan, cu referire la adversarii lor evrei, a căror voce predomină în mod obișnuit.[133] Cel mai jignitor și mai dăunător pasaj din evanghelii se găsește, de fapt, la Matei, citat uneori drept cel mai „proevreiesc" text din Noul Testament. E vorba de momentul când, după ce Pilat se spală pe mâini, „poporul" exclamă: „Sângele Lui asupra noastră și asupra copiilor noștri!"[134], ceea ce arată, în mod explicit, că evreii acceptă moartea lui Isus ca pe o povară ce va fi dusă de descendenții lor. Acest incident este încă și mai pregnant în povestea despre patimile lui Cristos din Evanghelia după Petru apocrifă.[135]

Din păcate, aceste polemici religioase de specialitate, aceste exerciții literare în *odium theologicum*, au fost scoase din contextul lor istoric, devenind fundament pentru o condamnare generală din partea creștinilor a poporului evreu. Polemica ar trebui evitată, avea să observe ulterior Erasmus, „din pricină că lungul război al vorbelor și scrierilor se încheie cu lovituri". Acuzația de vină colectivă din Matei și cea de „fii ai diavolului" din Ioan au fost unite pentru a forma miezul unei ramuri a antisemitismului specific creștine, care s-a suprapus și s-a contopit cu străvechea tradiție antisemită păgână tot mai răspândită, pentru a forma cu timpul o puternică mașină a urii.

Prăbușirea bisericii iudeo-creștine după anul 70 d.Cr. și triumful creștinismului elenist i-au determinat pe evrei, la rândul lor, să-i atace violent pe creștini. Rugăciunile evreiești zilnice împotriva opozanților datează de la programul elenistic de reformă din secolul al II-lea î.Cr. – Ecclesiasticul, polemica înțelepciunii, scrisă de Ben

Sira (pe care sicarii l-au avut cu ei la Masada), îl ruga pe Dumnezeu: „Deșteaptă mânia Ta și varsă iuțimea Ta. Pierde pe vrăjmași și distruge pe potrivnic."[136] Rugăciunea împotriva ereticilor, cunoscută inițial drept „Binecuvântarea Celui care-i umilește pe aroganți", a intrat în serviciul divin zilnic, numit Amida, drept a Douăsprezecea Binecuvântare. La un moment dat, fusese îndreptată în mod specific împotriva saducheilor. În timpul domniei lui Raban Gamaliel II (cca 80–cca 115 d.Cr.), a Douăsprezecea Binecuvântare, sau *Birkat ha-Minim* („Binecuvântare cu privire la eretici"), a fost reformulată pentru a se aplica și creștinilor, și acesta pare să fi fost momentul în care adepții evrei ai lui Cristos, atâția câți mai rămăseseră, au fost alungați din sinagogă. În anul 132, când a avut loc răscoala, creștinii și evreii erau considerați adversari pe față, chiar dușmani. Într-adevăr, comunitățile creștine din Palestina au cerut romanilor să li se acorde evreilor un statut religios aparte, iar autorul creștin Iustin Martirul (cca 100–cca 165), care trăia în Neapolis (Nablus), a relatat că discipolii lui Shimon bar Kohba au masacrat atât comunitățile creștine, cât și pe cele grecești. În această perioadă apar primele polemici anticreștine în comentariile biblice iudaice.

A doua consecință a eșecului definitiv al iudaismului de stat a fost o schimbare profundă în natura și scopul activităților evreilor. Începând cu anul 70 d.Cr., și încă și mai mult după 135 d.Cr., iudaismul a încetat să mai fie o religie națională, în sens concret și vizibil, iar evreii au fost expatriați. În schimb, atât evreimea, cât și iudaismul au devenit sinonime cu studiul și aplicarea Torei. Este dificil să încadrăm istoria poporului evreu într-o taxonomie generală a dezvoltării naționale și religioase, dat fiind caracterul unic al fenomenului. Într-adevăr, istoricul preocupat de istoria evreilor se confruntă permanent cu problema categorisirii unui proces care nu are corespondent în istorie. Concentrarea iudaismului și a națiunii ebraice asupra Torei a evoluat constant încă din ultima fază a regatului lui David. Reformele lui Iosia, Exilul, întoarcerea din Exil, activitatea lui Ezdra, triumful macabeilor, apariția fariseismului, a sinagogii, a școlilor, a rabinilor – toate aceste evoluții, fiecare la rândul său, au întemeiat, iar apoi, în mod progresiv, au consolidat dominația absolută a Torei în existența religioasă și socială a evreilor. În acest fel, Tora a slăbit celelalte instituții ale iudaismului și evreimii. După 135, dominația ei s-a desăvârșit, întrucât nu mai rămăsese nimic altceva. Rigoriștii, în parte premeditat, în parte din pricina catastrofelor pe care le provocaseră, eliminaseră tot ce ar mai fi putut să existe.

A fost acest fapt providențial, sau nu? Pe termen scurt, din perspectiva secolului al II-lea d.Cr., evreii păreau să fi fost un grup național și religios puternic, care cochetase cu ruinarea sa și, în cele din urmă, avusese parte de ea. Aproape pe întreg parcursul secolului I, evreii nu numai că au constituit a zecea parte din imperiu și o proporție încă și mai mare în anumite orașe mari, ci au continuat să se înmulțească. Erau posesorii noii idei transcendentale a epocii: monoteismul etic. Aproape toți știau să scrie și să citească. Aveau unicul sistem de asistență socială din lume. Făceau prozeliți în toate grupurile sociale, inclusiv cele sus-puse. Unul sau mai mulți dintre împărații flavieni ar fi putut ușor deveni evreu, așa cum avea să se creștineze Constantin, 250 de ani mai târziu. Iosephus avea dreptate când se lăuda: „Nu există nici un singur oraș grec sau barbar, nici o singură națiune unde să nu se respecte datina zilei a șaptea, când cu toții lăsăm deoparte orice treabă și ținem posturile și aprindem candelele [...] și precum Dumnezeu este pretutindeni în univers, astfel și Legea și-a găsit drumul până în inimile tuturor oamenilor." Un secol mai târziu, întregul proces se răsturnase. Ierusalimul nu mai era câtuși de puțin un oraș evreiesc. Alexandria, a cărei populație fusese odată formată în proporție de 40% din evrei, și-a pierdut complet vocea evreiască. Uriașul număr de victime înregistrate în cele două răscoale, menționat de diverși autori precum Iosephus, Tacit și Dio (Tacit spune că numai în luptele din 66–70 au fost omorâți sau vânduți ca sclavi 1.197.000 de evrei), poate să fie exagerat, dar este limpede că populația evreiască din Palestina a scăzut dramatic în această perioadă. În diaspora, comunitățile creștine tot mai numeroase nu numai că au furat de la evrei cele mai bune idei sociale și teologice, și prin aceasta rolul de „lumină pentru neevrei", ci și-au și croit drumuri tot mai largi în sânul maselor evreiești înseși, evreii din diaspora formând una dintre sursele principale de convertiți creștini.[137]

Pe lângă faptul că populația evreiască s-a redus simțitor atât în țară, cât și în diaspora, s-a îngustat dramatic și orizontul iudaic. În epoca lui Irod cel Mare, evreii începeau să ia parte activă la viața culturală și economică a noului imperiu. Un om ca Filon Iudeul (cca 30 î.Cr.–cca 45 d.Cr.), care aparținea uneia dintre cele mai bogate și mai cosmopolite familii din diaspora din Alexandria, educat în spiritul Septuagintei, vorbind și scriind minunat în greacă, cunoscător al întregii literaturi grecești, istoric și diplomat și – pe drept – considerat un foarte mare filozof profan, era în același timp un evreu evlavios și un fecund comentator atât al cărților Pentateuhului, cât

și al întregului corpus de legi iudaice.[138] Filon întruchipa cea mai bună tradiție a raționalismului iudaic. Cărturarii creștini aveau să-i fie profund îndatorați mai târziu pentru felul în care a tălmăcit Vechiul Testament, mai ales în sensul alegoric. Prezentarea pe care o face Filon spiritului iudaismului este profundă, originală, creatoare, iar faptul că, din câte se pare, nu cunoștea limba ebraică ne indică măsura în care evreii luminați de la începutul erei creștine s-au integrat în civilizația internațională și în cultura profană fără să sacrifice nici un element esențial al credințelor lor. Totuși, pe la mijlocul secolului al II-lea, un om cu o perspectivă intelectuală atât de vastă ca a lui Filon nu și-ar mai fi găsit locul în comunitatea evreiască. Această comunitate încetase să-și mai scrie istoria. Nu se mai angaja în nici un tip de filozofie speculativă. Toate formele sale tradiționale – cărțile de înțelepciune, poezia, psalmii, alegoria, povestirile istorice, scrierile apocaliptice – fuseseră abandonate. De-acum se angajase, cu o concentrare și o sinceritate pline de pasiune, într-o formă literară solitară: comentarea legilor religioase. Și și-a continuat această activitate timp de sute de ani, dând uitării trecutul său mai bogat, fără să bage de seamă existența vreunui ferment intelectual în lumea exterioară.

Cu toate acestea, închiderea în sine a iudaismului, apogeul logic a șapte secole de rigorism tot mai accentuat, a constituit probabil chiar condiția supraviețuirii sale și, totodată, a poporului evreu ca entitate distinctă. Evreii nu au dispărut pur și simplu din documentele istorice, așa cum s-a întâmplat cu multe popoare în marile și zbuciumatele mișcări de populație din Antichitatea târzie. Nu și-au pierdut identitatea în comunitățile de la începutul Evului Mediu timpuriu – așa cum s-a întâmplat cu romanii și elenii, cu galezii și celții, sau cu milioanele de evrei din diaspora, care s-au creștinat. Iudaismul și ceea ce a rămas din evreime s-au păstrat în chihlimbarul Torei. Iar faptul că s-au păstrat și au supraviețuit nu a fost câtuși de puțin un capriciu inexplicabil al istoriei. Evreii au supraviețuit deoarece perioada de introspecție intensă le-a permis liderilor intelectuali să extindă Tora, transformând-o într-un sistem de teologie morală și legi ale comunității de o extraordinară coerență, consistență logică și forță socială. După ce au pierdut regatul lui Israel, evreii au preschimbat Tora într-o fortăreață a minții și a spiritului, în care puteau viețui în siguranță și chiar cu un sentiment de mulțumire.

Această mare încercare în metafizica socială a început destul de modest, în perioada care a urmat după căderea Ierusalimului în 70 d.Cr. Familiile sacerdotale ereditare și clasa superioară tradițio-

nală evreiască în întregul ei au pierit în ruinele orașului. Ca urmare, evreii s-au constituit într-o catedocrație – erau conduși din scaunul profesoral. Un element, de altfel, inerent dintotdeauna iudaismului – oare profeții nu erau instrumente prin care Dumnezeu își instruia poporul? Acum însă devenea explicit. Tradiția ne spune că rabinul fariseic Iohanan ben Zakai, al doilea în rang în conducerea Sanhedrinului, a fost scos clandestin într-un sicriu din Ierusalimul asediat. Împotrivindu-se răscoalei, el pleda pentru acel element cu rădăcini adânci în iudaism care credea că Dumnezeu și credința erau mai bine servite fără povara și corupția statului. Autoritățile romane i-au îngăduit să înființeze un centru pentru reglementarea religiei iudaice la Iavne (Iamnia), în apropierea coastei, la vest de Ierusalim. Acolo au fost înmormântați Sanhedrinul și statul, în locul lor întâlnindu-se un sinod al rabinilor într-o vie, lângă o hulubărie, sau în mansarda unei case. Rabinul și sinagoga au devenit instituțiile normative ale iudaismului, care din acel moment avea să fie o credință congregaționalistă. Academia din Iavne stabilea calendarele anuale iudaice. Tot ea a încheiat canonizarea Bibliei. A hotărât că, în ciuda distrugerii Templului, anumite ceremonii, precum solemnitatea mesei de Paște, aveau să fie îndeplinite cu regularitate. A stabilit forma rugăciunilor comunitare și regulile de post și pelerinaj. Noul spirit al iudaismului era în mod vădit o reacție la exaltările violente ale zeloților și naționaliștilor. „Nu vă grăbiți să distrugeți altarele neevreilor", se pare că ar fi spus rabi Iohanan, „căci altfel veți fi nevoiți să le clădiți din nou cu propriile mâini". Sau: „Dacă plantați copaci și cineva vă spune că a venit Mesia, întâi puneți puietul în pământ și apoi vă duceți să-l întâmpinați pe Mesia."[139] La Iavne, sabia a fost dată uitării, acolo domnea condeiul. Sistemul era o oligarhie care se perpetua de la sine, academia alegând sau „numind" noii rabini după criteriul erudiției și al meritelor fiecăruia. Autoritatea însă tindea să fie acordată familiilor care se distingeau în mod deosebit prin erudiția lor. La timpul cuvenit, urmașii lui rabi Iohanan au fost dați la o parte de rabi Gamaliel II, fiul unui om care fusese dascălul Sfântului Pavel. Romanii îl recunoșteau drept *nasi*, sau patriarh.

Acești cărturari, în totalitatea lor, au refuzat să se alăture revoltei lui Bar Kohba, care însă i-a afectat și pe ei. Adesea erau nevoiți să se întâlnească în taină. Academia însăși n-a mai putut fi păstrată și, după înăbușirea răscoalei, autoritățile rabinice s-au mutat în orașul Usha, din vestul Galileei. Majoritatea rabinilor erau săraci. Prestau, de obicei, munci fizice. Este greu de reconstituit istoria acelor vremuri, deoarece evreii înșiși încetaseră să o mai scrie,

iar documentele biografice sau conținând alte informații apar accidental și fără să fie ancorate în cronologia schimbărilor halachice sau ale cârmuirilor legale, ori în poveștile sau legendele agadice. Societatea academică iudaică n-a fost întotdeauna omogenă și închisă. Unul dintre cei mai mari cărturari de la Iavne, Elisha ben Avuia, a devenit eretic. Dar unul dintre elevii săi, rabi Meir, cel mai mare cărturar al secolului al II-lea, se prea poate să fi fost un prozelit. Femeile își aveau și ele rolul lor. Bruria, soția lui Meir, a devenit ea însăși o autoritate halachică de frunte. Uneori, evreii erau hărțuiți și chiar persecutați de autoritățile imperiale. Alteori erau lăsați în pace. Mai existau și situații în care colaborau armonios cu Roma. Liderii lor primeau în stăpânire pământuri imperiale și li se îngăduia să exercite largi puteri judecătorești. Cărturarul creștin Origen (185–254) spune că *nasi* puteau chiar să impună pedeapsa cu moartea. Este sigur că aveau dreptul să colecteze impozite. Rabi Iehuda Ha-Nasi, sau Iehuda Prințul, care a trăit în a doua jumătate a secolului al II-lea și la începutul secolului al III-lea, era un om bogat, avea propria sa gardă și conducea comunitatea ebraică atât din Galileea, cât și din sud, aproape ca un potentat profan. Aproape, dar nu întocmai; își cheltuia averea pentru a-i sprijini pe ceilalți cărturari, dintre care cei mai capabili erau puși în capul mesei în casa lui; îi scutea de impozite, în detrimentul celor care trudeau cu mâinile; iar în vremuri de sărăcie, îi hrănea din propriile sale rezerve, ceea ce nu făcea cu cei neștiutori de carte. Se spune că până și servitoarea lui cunoștea ebraica și știa să explice înțelesul unor cuvinte rare. Iuda era un intelectual elitist care nu făcea compromisuri. Obișnuia să spună cu obidă: „Cei neștiutori de carte aduc nenorociri pe lume."[140]

Dinastii de cărturari au existat chiar și în perioada celei de a doua uniuni de triburi, când sunt clasificați drept *zugot*, sau „perechi". Au fost cinci perechi de cruciați de frunte, ultima fiind a faimosului Hilel, dascălul lui Cristos, și a adversarului său Shamai. Descendenții și adepții lor, precum și alți cărturari care s-au alăturat elitei, sunt cunoscuți sub numele de *tanaim*. Nepotul lui Hilel, Gamaliel cel Bătrân, a fost primul dintr-o serie de șase generații, iar Iehuda Ha-Nasi ultimul. Următoarea generație, începând cu rabi Hia Raba, în jurul anului 220 d.Cr., a inaugurat epoca amoraimilor, care a durat cinci generații în Iudeea, până la sfârșitul secolului al IV-lea, și opt generații în Babilon, până la sfârșitul secolului al V-lea. Desigur, în Babilon și în regiunile învecinate existau comunități iudaice numeroase, rămase după Exil. Contactul cu aceste comunități era permanent, deoarece evreimea babiloniană accepta

calendarele stabilite de autoritățile din Ierusalim, iar mai târziu de către cele din Iavne. De asemenea, evreii babilonieni veneau la Ierusalim în pelerinaj ori de câte ori se putea face acest lucru. Iudaismul fariseic sau rabinic a ajuns în Babilonia ca rezultat direct al revoltei lui Bar Kohba, când cărturarii refugiați din Iudeea au întemeiat academii pe teritoriul care aparținea acum parților. Aceste instituții de învățământ – școli – erau concentrate la Sura, la sud de actualul Bagdad, și la Pumbedita, în vest, unde au înflorit până în secolul al XI-lea. În ceea ce privește academiile apusene din Palestina, localizarea lor a variat. Iehuda Ha-Nasi le-a concentrat, în vremea sa, la Bet Shearim, dar după moartea lui au apărut academii importante în Cezareea, Tiberiada și Lyda (Lod).

Urmele concrete lăsate de această perioadă a istoriei poporului evreu nu sunt impresionante. Arheologii evrei n-au avut, desigur, posibilitatea să facă explorări la fața locului în Irak. Așezarea evreiască din Sura a dispărut complet încă din anii 1170, când călătorul evreu Beniamin din Tudela a vizitat acele locuri; orașul era în ruine, menționează el în scrierile sale. În schimb, a găsit o comunitate destul de mare la Pumbedita, dar aceasta este și ultima dată când auzim ceva despre ea. Pe de altă parte, săpăturile întreprinse în 1932 au scos la iveală, pe Eufrat, pe locul fostului Dura Europos, orașul roman al caravanelor, rămășițele unei sinagogi datând din 245 d.Cr., cu inscripții în aramaică, greacă și pahlevi-partă. Colonia iudaică de acolo datează, după toate probabilitățile, de pe vremea distrugerii și exilului Regatului de Nord, dar după răscoalele din 66–70 și 132–135 li s-au adăugat numeroși evrei ortodocși. Chiar și în aceste condiții, era o comunitate heterodoxă, probabil ca multe altele din acea epocă. Arhitectura era de tip elenist, desigur, dar surpriza o constituie aproximativ treizeci de fâșii de pergament pictate (care se găsesc la ora actuală în Muzeul Național din Damasc), ce ilustrează tema mesianică a Reîntoarcerii, a Restaurației și a Mântuirii. Figurează imagini ale patriarhilor, Moise, Ieșirea, pierderea Chivotului și regăsirea lui, David și Estera. Cărturarii asociază aceste picturi cu bibliile ilustrate despre care se crede că au existat în secolele al II-lea și al III-lea d.Cr. și care indică faptul că și arta creștină a avut origine iudaică. Evident, legea privitoare la reprezentări nu mai era respectată în mod strict, în orice caz nu de către toate cercurile iudaice.[141]

Un număr de sinagogi și morminte, datând de pe vremea înțelepților, au supraviețuit în Palestina. La Tiberiada, pe lacul Galileea, sinagoga din secolul al IV-lea conține reprezentări umane și zoomorfe în mozaicul podelei, precum și semne zodiacale. Pe dealul din

apropierea orașului se află mormântul unui martir, rabi Akiva, precum și acela al lui Iohanan ben Zakai; trei kilometri mai jos, pe malul lacului, este înmormântat rabi Meir. La Capernaum, unde centurionul al cărui servitor a fost tămăduit de către Isus a construit o sinagogă, săpăturile efectuate între 1905 și 1926 au scos la iveală o altă sinagogă, urmașa celei dintâi, înălțată în secolele II–III, precum și gravuri reprezentând *shofar*, *menora*, vasul pentru mană, palmierul și scutul regelui David. Alte trei sinagogi au fost escavate în Siria și în nordul Israelului, iar în imediata apropiere a șoselei Nazaret–Haifa se găsește centrul academic Iehuda Ha-Nasi, de la Bet Shearim, cu sinagoga, catacombele și cimitirul său – acesta din urmă bogat în artă figurativă și adăpostind, nu se știe unde, mormântul lui Iehuda însuși.[142]

Dar rămășițele cele mai importante ale acestei epoci de erudiție colectivă și individuală le constituie chiar scrierile sfinte. Activitatea cărturărească iudaică dedicată sacrului trebuie privită ca o serie de straturi, fiecare în relație de dependență cu cele dinainte. Primul strat îl reprezintă Pentateuhul, care, în cea mai mare parte, fusese desăvârșit înainte de Exil, deși este limpede că s-au mai făcut redactări și după Întoarcere. Pentateuhul constituie fundamentul legii iudaice scrise, pe care se bazează tot ce urmează. Vin apoi cărțile profeților, psalmii și literatura înțelepciunii, a căror canonizare a fost încheiată, după cum am văzut, în timpul lui rabi Iohanan ben Zakai, între 70 și 132 d.Cr. La acestea s-au adăugat diverse scrieri necanonice, esențiale pentru studiul religiei și al istoriei iudaice: traducerea în limba greacă a Bibliei, sau Septuaginta; operele lui Iosephus; Apocrifele și diverse papirusuri.

Urmează, apoi, un alt strat, ori stadiu, acela al clasificării și transpunerii în scris a Legii Orale, ale cărei reguli se strânseseră de-a lungul secolelor. Activitatea respectivă se numea Mishna, însemnând a repeta ori a studia, deoarece inițial se baza pe memorizare și recapitulare. Mishna consta din trei elemente: midrash – adică interpretarea Pentateuhului pentru a clarifica diferitele aspecte ale legii; Halacha, plural Halachot, corpusul de hotărâri juridice general acceptate asupra diverselor aspecte luate în particular; și Agada, sau omiliile, incluzând anecdote și legende folosite pentru ca oamenii simpli să poată înțelege și mai bine Legea. Treptat, de-a lungul multor generații, aceste interpretări, reglementări și ilustrări au căpătat formă scrisă. După revolta lui Bar Kohba, și culminând în opera lui rabi Iehuda Ha-Nasi și a școlii sale la sfârșitul secolului al II-lea d.Cr., acest material a fost redactat în formă de carte nu-

mită Mishna, „repetiția" supremă. Are șase ordine, fiecare împărțit într-un număr de opuscule. Primul dintre acestea este *Zeraim*, cu cincisprezece opuscule, care se ocupă de binecuvântări, danii și titluri. *Moed*, cu douăsprezece opuscule, acoperă Sabatul și sărbătorile. *Nashim* (șapte opuscule) se ocupă de căsătorie și divorț. *Nezikin* (zece) tratează problema delictelor civile și a prejudiciilor, judecătorii, pedepsele și martorii. *Kodashim* (unsprezece) se ocupă de sacrificii și sacrilegii, suprapunându-se întru câtva cu primul ordin. În sfârșit, *Tohorot* (douăsprezece) acoperă necurățenia și ritualurile.[143] Pe lângă Mishna mai există și o colecție de dictoane și hotărâri date de tanaim, de patru ori mai mari ca volum, cunoscute sub numele de Tosefta. Proveniența exactă, data și conținutul Toseftei – precum și relația sa precisă cu Mishna – au constituit subiectul unor dispute savante, netranșate timp de peste o mie de ani.[144]

Desigur că, imediat după încheierea procesului de redactare a Mishnei, alte generații de cărturari – care, să nu uităm, stabileau teoria juridică în funcție de cazuistica reală – au început să o comenteze. Întrucât metodele rabinice ajunseseră până în Babilonia, existau la acea vreme două centre unde se elaborau comentarii: în Eretz Israel și în academiile babiloniene. Ambele centre au produs volume talmudice, Talmudul însemnând „studiu", sau „învățătură", compilate de diverse generații de amoraim. Talmudul din Ierusalim, mai corect numit Talmudul din Apus, a fost finalizat către sfârșitul secolului al IV-lea d.Cr., iar Talmudul babilonian un secol mai târziu. Fiecare are câteva volume in-folio de comentarii asupra opusculelor cuprinse în Mishna. Toate acestea constituie al treilea strat.

Au urmat alte straturi. *Perushim,* sau comentarii referitoare la ambele Talmuduri, dintre care cel mai reprezentativ exemplu este cel al lui Rași, pe marginea Talmudului babilonian, în secolul al XI-lea; și *Hidushim*, ori *novellae*, care compară și reconciliază surse diferite, producând astfel reguli noi, sau Halachot, *novellae* clasice fiind compuse pe marginea Talmudului babilonian în secolele XII–XIII. Un alt strat era reprezentat de *responsa prudentium* (*Sheelot u-Teshuvot*), sau răspunsurile scrise date de cărturarii de frunte la întrebările pe care le primeau. Ultimul strat consta din tentativele de simplificare și codificare ale acestei cantități enorme de material, încercate de cărturari de seamă precum Isaac Alfasi, Maimonide, Iacob ben Asher și Iosef Caro, între secolele XI și XVI. Din secolul al V-lea până în secolul al XI-lea, un interval cunoscut drept epoca gaonilor sau *gheonim*, cărturarii au lucrat la regulamente și compilații având

pecetea academiilor. Ulterior, în așa-numita epocă rabinică, regulamentele au fost descentralizate, cărturarii individuali dominând de-acum evoluția Legii. Drept epilog, din secolul al XVI-lea și până la finele secolului al XVII-lea a urmat epoca aharonimilor sau a cărturarilor târzii.

În tot acest timp, comunitățile evreiești răspândite peste tot în Orientul Apropiat și în spațiul mediteraneean, și în cele din urmă în aproape toată Europa de Est și Centrală, și-au rezolvat majoritatea problemelor juridice prin intermediul propriilor lor tribunale religioase, astfel că acest volum de scrieri, constând din mai multe straturi, a constituit nu numai o operă de cercetări continue asupra adevăratului înțeles al Bibliei, ci și un corpus viu de legi comunitare, ocupându-se de cazuri concrete și de oameni reali. Privit din perspectiva occidentală, era vorba de legea naturală, legea Bibliei, Codul lui Iustinian, legea canonică, legea cutumiară anglo-saxonă, legea civilă europeană, statutele parlamentare, Constituția americană și Codul Napoleonian, toate acestea la un loc. Abia în secolul al XIX-lea, vreme la care mulți evrei se emancipaseră și încetaseră să mai trăiască în autonomie judiciară, studiu Halachei iudaice a devenit o activitate teoretică – și chiar și atunci ea a continuat să guverneze legea iudaică a căsătoriei în societățile avansate, precum și multe alte aspecte ale vieții în regiunile rămase în urmă.

Prin urmare, nu există nici un alt sistem în istoria lumii care să fi căutat o perioadă atât de lungă de timp să combine învățătura etică și morală cu exercitarea practică a jurisprudenței civile și penale. Acest fapt a avut și multe neajunsuri. De aceea, evreii creștini nu au putut să acceadă la universalism decât rupându-se definitiv de acest sistem. În cele din urmă, în Epoca Luminilor, mulți evrei instruiți, precum și societatea neevreiască au ajuns să privească sistemul drept iremediabil retrograd, chiar de-a dreptul incompatibil. Dar avea, în același timp, și câteva puncte de forță remarcabile, și, în plus, le-a dat evreilor o viziune morală și socială asupra lumii, o viziune civilizată, practică și, după cum s-a dovedit, extrem de durabilă.

Noțiunea de sacralitate a vieții umane, pentru că a fost creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, era preceptul central al eticii iudaice, care a determinat prevederile codurilor penale iudaice din cele mai vechi timpuri. Dar înțelepții și succesorii lor au gândit cu multă ingeniozitate implicațiile acestei doctrine. Totul venea de la Dumnezeu, iar omul nu avea decât dreptul de folosință temporară a acestor haruri: astfel, el trebuie, de pildă, să lucreze pământul cu

multă trudă și cu gândul la faptul că de acest pământ se vor folosi și generațiile viitoare. Dar aceste haruri includeau și trupul omului. Prin urmare, Hilel cel Bătrân îi învăța pe oameni că aveau datoria să-și păstreze trupul sănătos și curat. Ca mulți alții influențați de concepțiile grecilor, Filon separa trupul și sufletul în termeni de moralitate și chiar se referea la trup ca la un „conspirator" emoțional și irațional împotriva sufletului rațional. Însă iudaismul tradițional, adică cel rabinic, respingea dihotomia trup–suflet, așa cum respingea forțele binelui/forțele răului din gnosticism. Conform acestui iudaism, trupul și sufletul formau un tot, în egală măsură responsabile pentru păcatul comis, prin urmare în egală măsură pasibile de pedeapsă. Aceasta a devenit o distincție importantă între creștinism și iudaism. Ideea creștină conform căreia sufletul se întărea dacă trupul slăbea prin sacrificiu și înfometare era sinonimă cu anatema pentru evrei. În rândul lor au existat secte ascetice până în secolul I d.Cr., dar, din momentul în care iudaismul rabinic și-a stabilit dominația, evreii au întors pentru totdeauna spatele monasticismului pustniciei și ascetismului. Posturile publice pot fi impuse ca simboluri pentru ispășiri de către întreaga comunitate, dar posturile în viața privată constituiau un păcat, drept care erau interzise. Era un păcat să te abții de la a bea vin, așa cum făceau nazarinenii, pentru că asta însemna să respingi darurile făcute de Dumnezeu pentru necesitățile omenești. Vegetarianismul era rareori încurajat. Nici celibatul nu era încurajat – încă o deosebire importantă față de creștinism. Atitudinea rabinică era: „Oare interdicțiile impuse de Tora nu-s îndeajuns pentru tine ca să nu mai fie nevoie să adaugi și altele cu de la tine putere?" În toate lucrurile, trupul făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu trebuie să se comporte și să fie tratat cu măsură. În privința unei serii întregi de comportamente omenești, cuvântul de ordine al evreilor era înfrânarea sau cumpătarea, nu abstinența.[145]

Întrucât omul îi aparținea lui Dumnezeu, sinuciderea era un sacrilegiu și era un păcat să-ți riști viața fără rost. Pentru un popor rămas acum fără protecția oferită de un stat și aflat într-un pericol permanent de a fi persecutat, în acest concept existau câteva elemente importante, care au devenit esențiale în timpul Holocaustului, două milenii mai târziu. Înțelepții hotărâseră că un om nu avea voie să-și salveze viața provocând prin aceasta moartea altuia. Dar nu i se cerea nici să-și sacrifice viața pentru a o salva pe a altuia. În timpul persecuțiilor de sub domnia lui Hadrian, înțelepții din Lyda au hotărât că, pentru a-și salva viața, un evreu putea să încalce

orice poruncă în afară de trei: cea care interzice idolatria, cea împotriva adulterului și incestului și cea care condamnă crima. Când era vorba de viața omului, factorii cantitativi nu mai contau. Un individ, dacă e inocent, n-ar trebui neapărat să fie sacrificat pentru viețile unui grup. Un principiu important cuprins în Mishna stabilea că fiecare om este un simbol al întregii umanități și cine distruge un om distruge, într-un anumit sens, principiul vieții, după cum, dacă salvează viața unui om, el salvează umanitatea.[146] Se pare că rabi Akiva considera că a ucide era sinonim cu „a se lepăda de cei asemenea", adică a părăsi rasa umană. Filon numea omuciderea cel mai mare dintre sacrilegii, cât și – de departe – cea mai gravă fărădelege. „Răscumpărarea", scria Maimonide, „nu poate fi acceptată, chiar dacă ucigașul este gata să plătească toți banii din lume și chiar dacă reclamantul acceptă ca ucigașul să fie eliberat. Căci viața persoanei ucise este [...] posesiunea Celui Prea Sfânt, binecuvântat fie numele Lui[147]."

Cum Dumnezeu stăpânește peste tot și toate, el este partea vătămată în toate fărădelegile comise de oameni împotriva oamenilor. Un păcat față de Dumnezeu este grav, dar un păcat împotriva oamenilor este mult mai grav, pentru că este și împotriva lui Dumnezeu. Dumnezeu este „Nevăzutul al Treilea". Prin urmare, dacă Dumnezeu este singurul martor la o tranzacție, a minți negând tranzacția respectivă este un păcat mult mai mare decât dacă există o tranzacție scrisă; furtul pe față este un păcat mai mic decât furtul în ascuns, pentru că acela care îl comite pe acesta din urmă arată că are mai mult respect pentru puterea pământeană a omului decât pentru răzbunarea divină a lui Dumnezeu.[148]

Cum oamenii sunt cu toții făcuți după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, au drepturi egale în toate sensurile fundamentale. Nu întâmplător sclavia a dispărut din cadrul comunităților evreiești încă din timpul celei de-a doua uniuni de triburi, perioadă ce a coincis cu ajungerea la putere a fariseismului, fariseii susținând că, întrucât Dumnezeu era adevăratul judecător într-o instanță, toți cei prezenți acolo erau egali: regele, marele preot, omul liber, sclavul. Acesta era primul element care-i deosebea de saduchei. Fariseii respingeau ideea că un stăpân era responsabil pentru acțiunile sclavului său ori pentru cele ale animalelor sale, deoarece un sclav, la fel ca toți oamenii, putea judeca cu propriul său cap, ceea ce îi conferea un anumit statut în instanță. Și atâta vreme cât avea un statut juridic, sclavia nu mai era justificată. Deținând controlul în Sanhedrin, fariseii insistau pe ideea că regele răspundea în fața lui

și trebuia să stea în picioare în prezența membrilor Sanhedrinului – una dintre sursele de conflicte înverșunate dintre Sanhedrin, pe de o parte, și Hashmonei și Irod, pe de alta. Poate că acești regi violenți au reușit să intimideze tribunalul în practică, dar teoria a rămas și a triumfat complet când practica halachică iudaică a fost adunată în Mishna, încât egalitatea în fața legii a devenit o axiomă iudaică inatacabilă. În acest sens, intra în conflict cu conceptul că regele evreilor era „uns de Dumnezeu", folosit mai târziu de teoreticienii creștini pentru a dezvolta doctrina regalității ca drept divin. Dar evreii nu au acceptat niciodată implicațiile legale ale „ungerii". Toate actele de putere arbitrară ale lui David au fost condamnate fără menajamente în Biblie, iar gestul lui Ahab de a pune stăpânire pe via lui Nabot este prezentat drept un delict monstruos. Acestea au fost motivele care au făcut ca regalitatea să nu se amestece cu iudaismul. Evreii doreau un rege cu toate îndatoririle implicate de acest lucru, dar fără nici un drept. Și este adevărat că, în adâncul sufletului lor, ei nu au crezut niciodată în ungere, ci în alegere, care, din cât se pare, a și precedat-o. Pronunțându-se în favoarea alegerii regilor, a judecătorilor sau a altor autorități, Filon cita din Deuteronomul: „[...] dintre frații tăi să-ți pui rege peste tine; nu vei putea să pui rege peste tine un străin, care nu este din frații tăi."[149] Iosephus a preluat ideea lui Ghedeon, anume că Dumnezeu conducea și nimeni altcineva, dar, dacă se considera necesar că trebuiau să fie aleși regi, ei trebuiau să fie de semințe iudaică și supuși Legii.

Adevărul e că, în realitate, comunitățile evreiești erau conduse de instanțe – tribunale –, după cum era firesc într-o societate aflată sub Legea divină. Și subliniem instanța, nu judecătorul, deoarece una dintre cele mai importante axiome era aceea că oamenii nu puteau fi judecători de unii singuri: „Nu judeca singur, căci nimeni nu poate judeca de unul singur, fără doar de unul."[150] Verdictul era al majorității, iar în situații de pedeapsă capitală era necesară majoritatea de două treimi. Același principiu de majoritate era aplicat în cazul interpretării Torei. O explicație a faptului că iudaismul și-a păstrat unitatea de-a lungul secolelor a fost că a ținut cont de deciziile majorității; o alta – asprimea deosebită cu care erau pedepsiți aceia care refuzau să se supună acestor decizii, odată ce erau luate. În același timp, cei care se opuneau, dar își recunoșteau vina, aveau dreptul să-și consemneze în scris punctele de vedere, o practică importantă, legiferată de Mishna. În tribunale și în organismele cu activitate cărturărească, se aplica mai curând metoda cooptării decât a alegerii, deoarece știința de carte era o necesitate și numai cei instruiți puteau

judeca – societatea iudaică a fost prima care a acordat acces la treburile cetății în funcție de gradul de educație – dar, în practică, „nici o persoană oficială nu este numită în fruntea comunității de către noi înainte de a ne consulta cu comunitatea"[151]. Nu numai tribunalele, ci și Legea avea o puternică bază democratică. Organism asemănător întru câtva cu juriul anglo-saxon de mai târziu, el era folosit pentru a stabili care anume era practica într-o comunitate dată, pentru ca deciziile juridice să țină cont de aceasta. Principiul că Legea trebuia acceptată de către comunitate în totalitatea ei era implicită în jurisprudența iudaică și uneori căpăta formulări explicite: „Orice decret impus de instanță asupra comunității și pe care majoritatea comunității nu-l acceptă este nul."[152]

Omul era privit atât ca individ, beneficiind de drepturi, cât și ca membru al unei comunități, având obligații. Nici un sistem al justiției din istorie nu a făcut eforturi mai susținute și, până la urmă, mai încununate de succes de a reconcilia rolul individului cu cel social – un alt motiv pentru care evreii au putut să-și păstreze coeziunea în fața presiunilor greu de îndurat în alte condiții. Societatea cerea egalitate în fața legii – cea mai importantă garanție de care se putea bucura individul –, dar tot societatea, în special una aflată sub o persecuție permanentă, își avea propriile ei priorități în cadrul acelei egalități generale. Iată cum sună o remarcabilă serie de reguli stabilite de către înțelepți:

> Salvarea vieții unui bărbat e mai presus de salvarea vieții unei femei. [...] Acoperirea goliciunii acesteia e mai presus de acoperirea goliciunii bărbatului. Răscumpărarea unei femei este mai presus de răscumpărarea unui bărbat. Un bărbat în primejdie de a fi sodomizat cu de-a sila are prioritate în fața unei femei în pericol de a fi violată. Preotul are prioritate în fața levitului, levitul în fața israelitului, bastardul în fața *natin**-ului, *natin*-ul în fața prozelitului, prozelitul în fața sclavului. [...] Dar, dacă bastardul este priceput într-ale Legii și marele preot e neștiutor într-ale Legii, bastardul are întâietate în fața marelui preot.[153]

Un cărturar era mult mai valoros societății decât, să spunem, unul dintre *am ha-aretz*, adică un ignorant. Cărturarul, ca urmare, avea dreptul să șadă atunci când se afla în fața instanței. Dar, dacă cealaltă parte implicată în proces era un *am ha-aretz*, principiul egalității între indivizi îi dădea și acestuia dreptul să șadă. Înțelepții au fost primii juriști care au acordat tuturor oamenilor dreptul la demnitate: „Dacă un om rănește un alt om, el se face astfel vinovat

---

* Din *nathin*, „de origine ghibeonită" (*n.a.*).

de cinci delicte: vătămare, provocarea durerii, necesitatea vindecării, timpul pierdut și provocarea unei umilințe." Dar pierderea demnității era evaluată ierarhic în termenii poziției sociale în cadrul comunității.[154]

Oamenii nu numai că erau egali în fața Legii, ci erau și liberi din punct de vedere fizic. Înțelepții și rabinii erau extrem de reticenți în a folosi închisoarea drept pedeapsă (spre deosebire de arestarea înainte de proces), și conceptul de drept fundamental al omului de a se mișca liber avea rădăcini adânci în iudaism, un alt motiv pentru care societatea iudaică a fost prima din Antichitate care a respins sclavia. Dar, dacă un om era liber din punct de vedere fizic, nu era, în schimb, liber din punct de vedere moral. Dimpotrivă, avea tot felul de îndatoriri față de societate, nu în ultimul rând datoria de a se supune autorităților de drept. Legea iudaică e nemiloasă cu un rebel, a cărui pedeapsă poate fi chiar moartea. În perioada târzie a Antichității, fiecare comunitate iudaică avea, prin urmare, o conducere autonomă, formată dintr-un grup de șapte reprezentanți care stabileau salariile, prețurile, cantitățile și măsurile, scutirile de plăți, având puterea să-i pedepsească pe delincvenți. Plata impozitelor era o obligație deopotrivă religioasă și socială. Și acțiunile filantropice erau o obligație, căci cuvântul *tzedaka* însemna atât caritate, cât și virtute. Statutul iudaic din Antichitate, cu rudimente de asigurări sociale, prototipul tuturor celorlalte, nu era o chestiune de acțiune voluntară: fiecare persoană trebuia să contribuie la fondul comun, proporțional cu mijloacele sale, obligație care putea fi stabilită prin lege. Maimonide chiar a hotărât ca evreul care se sustrăgea de la a plăti contribuția, proporțional cu averea sa, să fie privit drept răzvrătit și pedepsit în conformitate. Alte obligații comunitare includeau respectul pentru existența privată a fiecăruia, obligația de a stabili relații de bună vecinătate (adică de a acorda vecinilor dreptul de preempțiune), de a protesta împotriva zgomotelor și mirosurilor și de a se opune vandalismului și poluării.[155]

Obligațiile comunitare trebuie înțelese în cadrul teologiei iudaice. Înțelepții îi învățau pe evrei să nu privească aceste îndatoriri sociale drept poveri, ci drept căi suplimentare prin care omul putea să-și manifeste dragostea pentru Dumnezeu și calea cea dreaptă. Evreii sunt acuzați uneori că nu înțeleg libertatea la fel cum o înțeleg grecii, dar adevărul e că o înțelegeau mai bine, sesizând ideea că singura libertate adevărată este o conștiință curată – un concept pe care Sfântul Pavel l-a luat din iudaism și l-a dus în creștinism. Evreii considerau că păcatul și virtutea erau atât colective, cât și

individuale. Biblia cuprinde multe exemple în care un oraș, o comunitate, o națiune puteau să fie atât răsplătite, cât și pedepsite pentru faptele lor. Tora îi lega pe evrei laolaltă ca un singur trup și un singur suflet.[156] Un individ putea să beneficieze de pe urma meritelor comunității sale, în același timp însă era obligat să-și aducă propria sa contribuție la aceasta. „Nu te rupe de comunitate și nu te încrede în tine însuți, atâta vreme cât trăiești", spunea Hilel cel Bătrân. Chiar și un liberal ca Maimonide avertiza că un evreu care se ține deoparte de comunitate, fie el și un om cu frica lui Dumnezeu, nu va avea parte de nimic în viața de apoi.

Este implicit în Biblie conceptul holistic conform căruia păcatul unui individ, oricât de mic, afectează întreaga lume, oricât de imperceptibil, și viceversa. Iudaismul nu îngăduia ca principiul vinovăției și cel al judecății individuale, oricât ar fi fost de importante, să domine complet principiul judecății colective, și prin acceptarea lor în paralel s-a ajuns la crearea unei doctrine sofisticate și solide de responsabilitate socială, care este una dintre cele mai mari contribuții aduse de iudaism umanității. Cei păcătoși sunt rușinea tuturor, sfinții sunt mândria și bucuria noastră. Într-unul dintre pasajele sale cele mai emoționante, Filon scrie:

> Fiecare om înțelept este o răscumpărare pentru nebun, care n-ar viețui nici măcar o oră dacă nu l-ar ține înțeleptul prin mila și prevederea sa. Înțelepții sunt ca medicii, se luptă cu infirmitățile bolii. [...] Astfel, când aud că un înțelept a murit, inima mi se mâhnește. Nu pentru el, bineînțeles, căci el a trăit în bucurie și a murit în cinste. Nu – ci jelesc pentru cei care i-au supraviețuit. Fără puternicul său braț protector, aceștia sunt lăsați în voia nenorocirilor care sunt pedeapsa lor și pe care le vor simți curând dacă Providența nu se va îndura să le aducă un nou proteguitor în locul celui dispărut.[157]

Un om înțelept trebuie să împărtășească din înțelepciunea sa comunității, așa cum un om bogat trebuie să dea o parte din averea sa. Prin urmare, este un păcat să nu slujești comunitatea atunci când ți se cere. A te ruga pentru alții este o datorie. „Păcătuiește cel ce e în stare să cerșească mila lui Dumnezeu pentru semenii săi și nu o face." Fiecare evreu e un chezaș pentru toți ceilalți evrei. Dacă vede un alt evreu păcătuind, trebuie să ia atitudine și, dacă e posibil, să-l împiedice – altfel și el păcătuiește. Comunitatea este răspunzătoare pentru omul care comite un delict public. Evreul trebuie întotdeauna să depună mărturie și să protesteze împotriva răului, mai ales împotriva acelor mari păcate publice ale potentaților care atrag după ele pedeapsa lui Dumnezeu. Dar tocmai datorită im-

portanței pe care o are obligația de a protesta împotriva păcatului altuia, acuzațiile false și răuvoitoare sunt respinse în mod deosebit. Distrugerea cu bună știință și pe nedrept a reputației unui om este unul dintre cele mai grave păcate. „Vânătoarea de vrăjitoare" este un mare rău colectiv.

Tora și comentariile pe marginea ei, care formează suprastructura, alcătuiau o teologie morală și totodată un sistem practic de legi civile și penale. Prin urmare, deși era foarte specifică și în spiritul legii în anumite privințe, Tora a căutat să întărească autoritatea temporară a instanțelor, recurgând la factori și sancțiuni de ordin spiritual. Noțiunea de judecată strictă nu era suficientă. Evreii au fost primii care au introdus conceptul de pocăință și ispășire, care a devenit de asemenea o temă creștină de prim ordin. Biblia se referă în mod repetat la „schimbarea inimii" – „Și acum, zice Domnul, întoarceți-vă la Mine din toată inima voastră", cum îndeamnă Cartea lui Ioil; „Sfâșiați inimile, și nu hainele voastre". În Cartea lui Iezechiel, se spune: „Vă voi da inimă nouă." Legea și instanțele căutau să depășească faza de reparare, pentru a reconcilia părțile adverse. Scopul era întotdeauna acela de a păstra coeziunea în cadrul comunității evreiești. Prin urmare, Legea și regulile stabilite de înțelepți erau destinate a încuraja armonia și a înlătura posibilele surse de conflict. Era mult mai important să se păstreze buna înțelegere decât să se facă formal dreptate. În cazurile asupra cărora existau dubii, înțelepții aveau obiceiul să citeze din Pildele despre înțelepciune: „Căile ei sunt plăcute și toate cărările ei sunt căile păcii."[158]

Ideea de pace ca stare pozitivă, un ideal nobil care este în același timp o condiție umană ce poate fi atinsă, este o altă inovație a iudaismului. De altfel, este unul dintre marile motive ale Bibliei, în special în Isaia, cea mai frumoasă carte a ei. În Mishna, găsim următoarea formulare: „Trei lucruri susțin existența lumii – dreptatea, adevărul și pacea", iar în încheiere găsim: „Dumnezeu n-a dat lui Israel binecuvântare mai mare ca pacea, căci stă scris: «Domnul tărie poporului Său va da, Domnul va binecuvânta pe poporul Său cu pace.»"[159] Înțelepții susțineau că una dintre marile funcții ale erudiției era aceea de a folosi Legea pentru a susține pacea între bărbat și femeie, părinți și copii, și apoi în lumea mai mare a comunității și nației. O rugăciune pentru pace era una dintre binecuvântările principale și era rostită de evreii evlavioși de trei ori pe zi. Înțelepții îl citau pe Isaia: „Cât de frumoase sunt pe munți picioarele trimisului care vestește pacea, a solului de veste bună."[160] Ei susțineau că prima faptă a lui Mesia va fi aceea de a declara pace.

Una dintre cele mai importante evoluții în istoria evreilor, una dintre deosebirile fundamentale dintre iudaism și religia israelită primitivă, era acest accent, din ce în ce mai insistent, pus pe pace. Ca urmare, după 135 d.Cr., iudaismul a renunțat chiar și la violența justificată – după cum, în mod implicit, a renunțat la stat, punându-și încrederea în pace. Curajul și eroismul evreilor a fost împins în fundal ca o temă națională de susținere; spiritul pacifist iudaic a ieșit în prim-plan. Pentru nenumăratele generații de evrei, ceea ce s-a întâmplat la Iavne, unde cărturarii au preluat sarcina războinicilor, era mult mai important decât ceea ce s-a întâmplat la Masada. Fortăreața pierdută a fost într-adevăr dată uitării, până când, în vâlvătaia lugubră a Holocaustului din secolul XX, ea a devenit un mit național, înlocuind mitul Iavne.

Concentrarea atenției asupra păcii eterne și a armoniei interne, precum și studierea mijloacelor prin care acestea puteau fi promovate erau elemente esențiale pentru un popor vulnerabil, lipsit de protecția statului și, în mod limpede, formau unul dintre subiectele principale ale comentariului Torei. În această privință, Tora a reușit de minune – s-ar putea spune chiar miraculos. Ea a devenit o mare sursă de coeziune. Nici un alt popor nu a fost servit mai bine de legea și doctrina lui. Începând cu secolul al II-lea d.Cr., sectarismul care caracterizase într-o mare măsură a doua uniune de triburi a dispărut practic și toate vechile partide s-au adunat sub umbrela iudaismului rabinic. Studiul Torei a rămas o arenă a disputelor îndârjite, dar acestea aveau loc în cadrul unui consens ce se sprijinea pe principiul majorității. Absența statului era o mare binecuvântare.

Totuși, la fel de importantă era o altă caracteristică a iudaismului: absența relativă a teologiei dogmatice. Aproape de la bun început, creștinismul s-a confruntat cu dificultăți grave în privința dogmei, și asta din pricina originilor lui. Credea într-un singur Dumnezeu, dar monoteismul său era limitat de caracterul divin al lui Cristos. Pentru a rezolva această problemă, creștinismul a dezvoltat dogma naturii duble a lui Cristos și dogma Trinității – trei persoane într-un singur Dumnezeu. La rândul lor, aceste procedee au creat alte probleme și, începând cu secolul al II-lea, au dat naștere la numeroase erezii, care au produs convulsii în sânul creștinismului, divizându-l la începutul Evului Mediu timpuriu. Noul Testament, cu enigmaticele sentințe ale lui Isus și neclaritățile Sfântului Pavel – în special în Epistola către Romani –, a devenit un teren minat. Astfel, instituția bisericii petrine*, cu axioma sa privind autoritatea centrală, a gene-

* De la numele Sfântului Apostol Petru (*n.tr.*).

rat nesfârșite controverse și ruptura finală dintre Roma și Bizanț, în secolul al XI-lea. Semnificația precisă a împărtășaniei a despicat și mai mult trunchiul roman în secolul al XVI-lea. Crearea teologiei dogmatice – adică, ceea ce ar trebui să propovăduiască biserica despre Dumnezeu, despre sfintele taine și despre sine însăși – a devenit preocuparea principală a inteligheției creștine de profesie, și așa a rămas până în zilele noastre, încât, la sfârșitul secolului XX, episcopii anglicani încă se mai ceartă între ei în legătură cu nașterea Fecioarei Maria.

Evreii au scăpat de acest calvar. Concepția lor despre Dumnezeu este foarte simplă și clară. Erudiții evrei susțin că, de fapt, iudaismul e foarte dogmatic. Este adevărat, în sensul în care există multe interdicții negative – în special împotriva idolatriei. Dar evreii evitau de regulă dogmele pozitive pe care are tendința să le creeze vanitatea teologilor și care stârnesc atâtea probleme. De exemplu, ei n-au adoptat niciodată ideea Păcatului Originar. Dintre toate popoarele antice, evreii erau, poate, cel mai puțin interesați de moarte, ceea ce i-a salvat de o mulțime de probleme. Este adevărat că fariseismul se distingea în special prin credința în înviere și în viața de apoi, care a devenit astfel fundamentul iudaismului rabinic. Într-adevăr, prima declarație dogmatică bine definită în întregul iudaism, cuprinsă în Mishna, se referă exact la acest lucru: „Întregul Israel se va bucura de lumea de dincolo, fără doar de acela care spune că învierea nu își are obârșia în Lege."[161] Dar evreii aveau capacitatea de a se concentra asupra vieții și de a împinge moartea – și dogmele ei – pe al doilea plan. Predestinarea simplă și dublă, purgatoriul, indulgențele, rugăciunile pentru morți și mijlocirile sfinților – aceste surse supărătoare de disensiuni creștine nu le dădeau bătăi de cap evreilor.

Este semnificativ faptul că, în vreme ce creștinii au început să redacteze primele formulări ale Crezului încă dintr-o fază timpurie a Bisericii lor, primul Crez iudaic, cu zece articole de credință, a fost formulat de Saadia Gaon (882–942), într-o epocă în care religia iudaică avea deja o vechime de 2.500 de ani. Mult mai târziu au devenit cele treisprezece articole ale lui Maimonide o declarație de credință definitivă, și nu există nici o dovadă că ar fi fost vreodată pusă în discuție ori aprobată de vreo autoritate. Cele treisprezece puncte originare, cuprinse în comentariul lui Maimonide pe marginea capitolului X din Mishna despre tratatul Sanhedrin, enumeră următoarele elemente ale credinței: existența unei Ființe Perfecte, autor al întregii creații; unicitatea lui Dumnezeu; imaterialitatea sa,

preexistența sa; venerarea fără mijlocitori; credința în adevărul profeției; unicitatea lui Moise; Tora în totalitatea ei este dată de divinitate; Tora nu poate fi schimbată; Dumnezeu e atotștiutor; El pedepsește și răsplătește în viața de apoi; venirea lui Mesia; învierea. Acest Crez reformulat drept *Ani Maamin* („Eu cred") este tipărit în cartea de rugăciuni iudaică și a provocat oarece controverse. Într-adevăr, formularea Crezului nu a reprezentat o preocupare importantă pentru cărturarii evrei. Iudaismul nu este atât o doctrină – acest aspect este de la sine înțeles –, cât un mod de comportare; codul este mai important decât Crezul.

Prin urmare, cea mai temeinică realizare a înțelepților a fost aceea de a transforma Tora într-un ghid universal, atemporal, cuprinzător și coerent în ceea ce privește toate aspectele comportamentului uman. Alături de monoteismul în sine, Tora a devenit esența credinței iudaice. Încă în secolul I, Iosephus a putut să scrie – exagerând foarte puțin, ceea ce i se poate ierta – că, în vreme ce majoritatea semințiilor nu prea ajungeau să-și cunoască legile decât atunci când se confruntau cu ele, „dacă vreunul de-ai noștri este întrebat despre legile noastre, le va înșirui tot atât de ușor precum își rostește numele. Rezultatul educației noastre temeinice în privința legilor, încă de la primele manifestări ale inteligenței, este acela că ele rămân scrise cu litere de foc – ca să spun așa – în sufletele noastre. Prin urmare, rareori se întâmplă să fie încălcate și nimeni nu poate scăpa de pedeapsă, motivând că nu le cunoaște"[162]. Această poziție față de Lege a fost confirmată încă și mai pregnant în epoca academiilor și a înțelepților, încât a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu prin intermediul Legii a devenit esența iudaismului. Iudaismul a căpătat astfel un caracter interiorizat, dar și puterea să supraviețuiască într-o lume ostilă.

Ostilitatea varia în funcție de loc și epocă, dar tindea să se accentueze. În Evul Mediu timpuriu, cei mai norocoși evrei trăiau în Babilonia, sub domnia exilarhilor. Acești prinți, mai puternici și mai profani decât *nasi* palestinieni, susțineau că se trăgeau direct din regii lui Iuda, fiind astfel descendenți ai lui David, și trăiau în palatele lor, întreținând o anumită ceremonie la curte. În epoca parților, exilarhul era deci o oficialitate de rang înalt a statului. Rabinii stăteau în picioare în prezența lui și, dacă se bucurau de favoarea acestuia, luau loc la masa lui și își îndeplineau menirea de dascăli la curtea princiară. Odată cu venirea la putere a dinastiei Sasanide, la începutul secolului al III-lea și, prin ei, a renașterii religiei naționale a lui Zoroastru, s-a intensificat și presiunea religioasă asupra

comunităților evreiești. Pe măsură ce slăbea puterea exilarhului, creștea aceea a cărturarilor. La academia din Sura, în secolul al III-lea d.Cr., erau nu mai puțin de 1.200 de cărturari, al căror număr creștea în lunile moarte din agricultură. Scăpând de consecințele cumplite ale răscoalelor evreiești împotriva Romei, comunitățile babiloniene au avut standarde științifice mai înalte. În orice caz, evreimea din Babilonia se considerase întotdeauna drept depozitara celei mai stricte tradiții iudaice și a celui mai pur sânge. Talmudul babilonian afirma: „Toate țările sunt ca aluatul nedospit pe lângă [drojdia] țării lui Israel, iar Israel este ca aluatul nedospit pe lângă Babilonia."[163] Este adevărat că Babilonia depindea de Vest pentru hotărârile în ceea ce privea calendarul fiecărui an, care era apoi transmis printr-un lanț întreg de sisteme de semnalizare ce lega academiile de Ierusalim. Dar Talmudul babilonian este mult mai detaliat decât cel din Ierusalim – nici unul nu a supraviețuit în întregime – și, timp îndelungat, a fost considerat mult mai influent. El a reprezentat sursa principală de instruire pentru evreii de pretutindeni (excepție făcând Palestina) și pe tot parcursul Evului Mediu.

Totuși, Babilonia nu era un loc sigur pentru evrei. Există numeroase relatări despre persecuții și martiri sub stăpânirea sasanidă, dar dovezile documentare sunt rare și nu inspiră încredere. În 455, Tazdigar III (Yazdigar III) a abolit prin decret Sabatul și (conform unei scrisori a lui rabi Sherira Gaon) „rabinii au proclamat un post, iar cel Sfânt, binecuvântat fie Numele Lui, a trimis un crocodil la el în timpul nopții, care l-a înghițit pe când el zăcea pe sofaua lui și ucazul a fost surpat". Dar Sherira, care a fost mai-marele academiei de la Pumbedita, în plină înflorire între 906 și 1006, scria aceasta la 450 de ani după eveniment. Tradiția iudaică îl poreclește Firuz cel Rău pe fiul și moștenitorul lui Tazdigar, acuzându-l de faptul că l-a martirizat pe exilarh. După moartea acestuia, a urmat o perioadă de anarhie, timp în care exilarhul evreu Mar Zutra II (cca 496–520), împreună cu patru sute de războinici, a reușit să întemeieze un stat independent, cu capitala la Mahoza; dar după șapte ani imoralitatea existentă în acel stat a favorizat victoria perșilor, iar exilarhul a fost decapitat și crucificat. Între 579 și 580, a izbucnit un nou val de persecuții. Unii monarhi persani însă i-au favorizat pe evrei și este semnificativ faptul că, atunci când persanii au invadat Palestina și au ocupat Ierusalimul în 624, evreii locali i-au primit cu căldură.[164]

Nici acest fapt nu este surprinzător, căci în Palestina și în diaspora apuseană situația evreilor era mult mai grea. În 313, împăratul Constantin a devenit un catehumen creștin, punând capăt persecuției de stat. A urmat o perioadă scurtă de toleranță generală. Totuși,

începând cu anii 340, creștinismul a început să capete caracteristicile unei biserici de stat. Primele edicte împotriva cultelor păgâne datează din această perioadă. Sub împăratul Iulian, în anii 360, a avut loc o reacție păgână de scurtă durată, urmată de o campanie dură și sistematică de eradicare a păgânismului. Creștinismul devenise de-acum o religie de masă. În spațiul est-mediteraneean, exista și o religie a gloatei. Lideri religioși populari țineau întruniri la lumina torțelor, în timpul cărora se strigau sloganuri mânioase: „La spânzurătoare cu Iscariotul!", „Ibas a spurcat adevărata doctrină a lui Chiril!", „Jos cu iudofilul!". Asemenea gloate erau inițial stârnite pentru a-i amenința pe participanții la conciliile Bisericii. Dar s-au lăsat ușor convinse să sfarme idolii și să incendieze templele păgâne. Și a fost doar o chestiune de timp până când s-au răzvrătit și împotriva evreilor. La sfârșitul secolului al IV-lea, creștinismul devenise normă în întregul Imperiu Roman, iar păgânismul începea să dispară. Ceea ce a făcut ca evreii să iasă în evidență – o minoritate mare, bine organizată și comparativ bogată, instruită și foarte evlavioasă, respingând creștinismul nu din ignoranță, ci din încăpățânare. Pentru creștinism, ei au devenit o „problemă" ce trebuia „rezolvată". Nu erau agreați de gloate, care credeau că evreii ajutau autoritățile atunci când împărații îi persecutau pe creștini. Salutaseră cu ușurare renașterea păgână sub Iulian, care este cunoscut în tradiția iudaică nu drept Apostatul, ci drept „Iulian Elenul". În anii 380, sub împăratul Teodosie I, uniformitatea religioasă a devenit linia politică oficială a imperiului și un mare număr de legi și regulamente au început să se reverse peste eretici, păgâni și nonconformiști de tot felul. În același timp, atacurile gloatelor creștine asupra sinagogilor au devenit un lucru obișnuit. Situația era contrară politicii publice a imperiului, deoarece evreii reprezentau un element valoros și respectabil al societății, sprijinind statornic autoritatea legal constituită. În 388, o mulțime creștină, instigată de episcopul local, a incendiat sinagoga de la Callinicum, pe Eufrat. Teodosie I a decis să facă din acest caz un precedent judiciar, ordonând reconstituirea sinagogii pe cheltuiala creștinilor. A fost înfierat cu indignare de către cel mai influent dintre prelații creștini, episcopul Ambrozie de Milano. Într-o scrisoare, el l-a avertizat pe Teodosie că ordinul imperial afecta grav prestigiul Bisericii: „Ce este mai important", întreba el, „parada de disciplină sau cauza religiei? Apărarea legii civile este secundară interesului religios". A ținut o predică în fața împăratului pentru a susține acest argument, iar porunca imperială a fost abrogată de către împăratul rușinat.[165]

La finele secolului al IV-lea și în secolul al V-lea, evreilor care trăiau în societățile creștine li s-au retras majoritatea drepturilor comunitare și toate privilegiile. Au fost excluși din funcțiile de stat și din armată. Prozelitismul și căsătoriile mixte cu creștini erau pedepsite cu moartea. Liderii creștini reponsabili n-au avut niciodată ca scop extirparea iudaismului prin forță. Sfântul Augustin (354–430), cel mai influent dintre toți teologii latini, susținea că evreii, prin simpla lor existență, făceau parte din planul lui Dumnezeu, atâta vreme cât erau martori ai adevărului creștinismului, eșecul și umilirea lor simbolizând triumful bisericii asupra sinagogii. Politica bisericii, prin urmare, era aceea de a îngădui supraviețuirea unor comunități evreiești mici în condiții de degradare și neputință. Totuși, moștenind întregul corpus de antisemitism elenistic păgân, biserica greacă era mult mai ostilă din punct de vedere emoțional. La începutul secolului al V-lea, cel mai important teolog grec, Ioan Hrisostom (354–407), a ținut opt „Predici împotriva evreilor" în Antiohia, care au devenit modelul pentru tiradele antievreiești, folosindu-se cât mai mult posibil – uneori eronat – pasaje-cheie din evangheliile Sfinților Matei și Ioan. Astfel, peste nenumăratele calomnii păgâne și zvonuri clocotitoare, s-a grefat un antisemitism specific creștin, care-i prezenta pe evrei drept ucigași ai lui Cristos, comunitățile iudaice ajungând să fie în pericol în fiecare oraș creștin.

În Palestina, încă din primele decenii ale secolului al IV-lea, au fost creștinate Ierusalimul și alte localități care aveau populație evreiască sau erau asociate într-un fel acesteia, construindu-se biserici și mânăstiri. Comunitățile evreiești mici au supraviețuit, mai ales în Galileea, unde Talmudul din Vest a fost definitivat aproximativ în vremea în care a trăit Sfântul Ieronim (342–420), care și-a întemeiat propriul său cerc monastic în Ierusalim și a recunoscut că evreii trăiau în sărăcie și mizerie. La scurt timp după moartea lui, un grup de călugări sirieni, avându-l în frunte pe fanaticul Barsauma, au comis o serie de pogromuri împotriva Palestinei iudaice, incendiind sinagogi și sate întregi. E adevărat că în Evul Mediu timpuriu Palestina a sărăcit extrem de mult, iar conflictele religioase i-au alungat populația. Pelagianismul, arianismul și, mai târziu, controversele monofizite i-au divizat pe creștini. Fiecare dintre acestea tindea să le persecute pe celelalte cu un zel feroce atunci când ajungea la putere. În secolul al IV-lea, samaritenii au cunoscut o renaștere: cel puțin opt sinagogi noi au fost construite în acea perioadă. Dar revenirea lor în scenă a stârnit ostilitatea autorităților bizantine. În 438, împăratul Teodosie II a aplicat împotriva lor regulamentele

antievreiești. Aproximativ 45 de ani mai târziu, samaritenii au pus la cale o răscoală, au masacrat comunitățile creștine și au incendiat biserici. Armatele bizantine au înăbușit răscoala, transformând străvechiul sanctuar de pe muntele Garizim, într-o bazilică a Sfintei Fecioare. Sub împăratul Iustinian (527–565), un cârmuitor încă și mai ortodox, care acorda cetățenie doar celor botezați și care-i vâna chiar și pe creștini dacă aceștia nu se supuneau deciziilor Conciliului de la Calcedon – și pe oricine altcineva –, samaritenii s-au răsculat din nou. Răzbunarea care a urmat a fost atât de sângeroasă, încât samaritenii aproape că au fost distruși ca națiie și credință. Evreii nu s-au manifestat în nici un fel în această perioadă, lăsându-i pe samariteni să se descurce singuri. Dar în prima jumătate a secolului al VII-lea, împărații Focas și Herakleios au încercat să le impună evreilor botezul cu forța, sub presiunea fanaticilor care i-au avertizat că imperiul lor va fi distrus de circumcișii.

Imperiul Bizantin, slăbit de multiplele dispute religioase, îi ispitea pe posibilii invadatori. Primul episod a avut loc în 611, când persanii au năvălit în Palestina, cucerind Ierusalimul trei ani mai târziu, după un asediu de douăzeci de zile. Evreii au fost acuzați că i-au ajutat. Dar, dacă, după cum pretindeau creștinii, persanii au promis, în schimb, să redea evreilor orașul, cu siguranță că nu și-au respectat promisiunea. În orice caz, Herakleios a recucerit orașul în 629, urmarea fiind masacrarea evreilor. Acesta a fost și ultimul act al puterii grecești în Palestina. În același an, Mahomed a încheiat cucerirea orașului Mecca. Bizantinii au fost învinși definitiv în bătălia de la Yarmuk, din 636, și în decurs de patru ani musulmanii au ocupat întreaga Palestină și cea mai mare parte a Siriei. Calcedonenii și monofiziții, nestorienii și coptii, seleucizii și armenii, latinii și grecii, samaritenii și evreii au fost cu toții acoperiți de valul uriaș al islamului.

Asemenea creștinismului, islamul a fost la origine o mișcare heterodoxă în cadrul iudaismului, îndepărtându-se de acesta până în momentul în care a devenit o religie separată, după care și-a dezvoltat rapid propria sa dinamică și caracteristicile proprii. Prezența evreiască în Arabia datează din vremuri străvechi. În sud, în regiunea Yemenului de astăzi, interesele comerciale ale evreilor s-au manifestat în secolul I î.Cr., dar în nord, în Hijaz, ele sunt mult mai vechi. O legendă istorică arabă povestește că așezarea evreilor în Medina a avut loc în timpul domniei regelui David, în vreme ce o altă legendă plasează acest eveniment în epoca lui Moise. Inscripțiile babiloniene descoperite în 1956 sugerează că în Hijaz comunitățile

religioase evreiești au pătruns în secolul al VI-lea î.Cr., și este foarte posibil să se fi aflat acolo încă înainte de acea perioadă.[166] Dar prima confirmare definitivă, sub formă de nume evreiești în inscripțiile de pe stelele funerare și de pe pereți, o găsim abia în secolul I î.Cr. În orice caz, la începutul erei creștine, iudaismul s-a răspândit în nordul Arabiei și unele triburi s-au convertit în totalitate. Există dovezi că poeții evrei au prosperat în regiunea Medinei în secolul al IV-lea d.Cr. și este chiar posibil să fi existat acolo, la acea vreme, un stat condus de autorități evreiești. Conform unor surse arabe, aproximativ douăzeci de triburi din Medina și din împrejurimi erau evreiești.

Aceste triburi, stabile ca niște oaze, erau formate din negustori și crescători de animale, iar islamul a fost de la bun început mai degrabă o religie a negustorilor, semiurbană, decât o religie a deșertului. Dar deșertul era important, deoarece evreii care trăiau la marginea lui sau care se refugiau acolo ca să scape de ispitele vieții citadine, cum făceau bunăoară nazarinenii, au practicat întotdeauna o formă mai riguroasă de iudaism și, în particular, nu au făcut compromisuri în monoteismul lor. Acest element l-a atras pe Mahomed. Influența creștinismului, pe care el nu l-ar fi considerat strict monoteist, era foarte palidă, cel puțin în această fază de început. Ceea ce pare că ar fi vrut el să facă era să distrugă păgânismul politeist al culturii de oază, dându-le arabilor monoteismul etic iudaic într-o limbă pe care o puteau înțelege și în termeni adaptați specificului lor. El i-a acceptat pe Dumnezeul iudaic și pe profeții lor, ideea de lege fixă întruchipată în scriptură – Coranul fiind un substitut arab al Bibliei –, precum și adaosul reprezentat de Legea Orală aplicată instanțelor religioase. Asemenea evreilor, musulmanii au fost reticenți în a transpune Legea Orală în scris. Asemenea evreilor, până la urmă au făcut exact acest lucru. Asemenea evreilor, ei și-au format obiceiul să supună articole ale Legii judecății rabinilor sau a muftiilor lor, solicitând un *responsum*, și primele *responsa* par să fi adoptat cu conștiinciozitate o formulă iudaică. Asemenea evreilor, musulmanii au acceptat coduri stricte și complexe referitoare la dietă, puritatea rituală și curățenie.

Dezvoltarea de către Mahomed a unei religii separate a început atunci când el și-a dat seama că evreii din Medina nu erau pregătiți să accepte versiunea arabă a iudaismului, inventată de el în mod arbitrar. Dacă Mahomed ar fi avut știința și răbdarea să conceapă o Halacha arabă, rezultatul ar fi fost poate altul. Dar este puțin probabil. Una dintre cele mai potrivnice caracteristici ale iudaismului este dorința comunităților evreiești de a exista în zone depărtate, fără

nevoia de a adopta o altă cultură. În orice caz, Mahomed a fost refuzat, moment în care s-a hotărât să confere o nouă esență monoteismului islamic. A modificat natura Sabatului, mutându-l vinerea. A schimbat direcția de rostire a rugăciunilor dinspre Ierusalim spre Mecca. A schimbat data postului principal. Și cel mai important lucru: a declarat că majoritatea legilor alimentare iudaice erau pur și simplu o pedeapsă pentru fostele lor greșeli, astfel că le-a abolit, deși a menținut interdicția de a se consuma carne de porc, sânge, carne de animale moarte, precum și regulile de tăiere a animalelor. Toate aceste schimbări au făcut aproape imposibilă o contopire a comunităților evreiești și islamice, oricât s-ar fi căzut de acord asupra conceptelor etice și dogmatice fundamentale; în plus însă, islamul a dezvoltat curând un dinamism dogmatic propriu, și dezbaterea teologică – ducând la sectarism violent – a început curând să joace un rol central în islam, ca și în creștinism.

Mai presus de orice, islamul a creat destul de repede o teorie și o practică a convertirii forțate, așa cum făcuseră și evreii în vremea lui Iosua, a lui David și a Hashmoneilor, dar la care iudaismul rabinic a renunțat în mod implicit și final. El s-a răspândit cu o viteză uluitoare, cuprinzând Orientul Apropiat, întreaga parte de sud a Mediteranei, Spania și zone întinse din Asia. La începutul secolului al VIII-lea, comunitățile evreiești, care și-au păstrat câteva capete de pod precare în lumile greacă și latină, s-au pomenit izolate într-o teocrație islamică vastă, pe care, într-un anume sens, ei au creat-o și la care au renunțat, și care acum deținea însăși cheia supraviețuirii lor. Își dezvoltaseră între timp propriul lor sistem de supraviețuire, Talmudul, și forma lor unică de autoguvernare – catedocrația.

PARTEA A TREIA

CATEDOCRAȚIA

În anul 1168, un călător evreu spaniol cu un spirit de observație extrem de dezvoltat – probabil negustor de pietre prețioase – a vizitat Constantinopolul, marea capitală bizantină. Practic, nu știm aproape nimic despre Beniamin din Tudela, în afara faptului că a scris o *Carte de călătorii* despre lungile lui peregrinări din regiunile de nord ale Mediteranei și până în Orientul Mijlociu, între anii 1159 și 1172. Este cea mai pătrunzătoare, obiectivă și demnă de încredere carte de călătorii scrisă în Evul Mediu; a fost publicată în 1556, apoi tradusă în aproape toate limbile europene, și a devenit cea mai importantă sursă de informații pentru exegeții perioadei respective.[1]

Beniamin a observat cu mare atenție condițiile în care trăiau comunitățile evreiești din locurile unde se oprea el, dar, din câte se pare, și-a petrecut mai mult timp în Constantinopol decât în oricare altă parte, și descrierea pe care o face acestui oraș măreț, la acea vreme cel mai mare din lume, este extrem de cuprinzătoare. A aflat că în oraș se găseau în jur de 2.500 de evrei, împărțiți în două comunități distincte. Majoritatea dintre ei, 2.000, erau evrei care trăiau în tradiția rabinică, acceptau Mishna, Talmudul și întreaga suprastructură multistratificată a comentariului. Ceilalți 500 de evrei erau karaiți, care nu recunoșteau decât Pentateuhul, respingând Legea Orală și tot ceea ce decurgea din aceasta. Erau organizați ca un organism distinct încă din secolul al VIII-lea și în întreaga diaspora erau priviți cu atâta ostilitate de evreii rabaniți, încât, spune Beniamin, un zid înalt despărțea cele două părți ale cartierului evreiesc.

Beniamin scrie că evreii erau „meșteșugari îmbrăcați în mătase" și negustori de toate felurile. În rândul lor se numărau „mulți oameni bogați". Dar, prin lege, nici unul dintre ei nu avea voie să călărească, „cu excepția lui rabi Solomon Egipteanul, care este tămăduitorul regelui. Prin el, evreii găsesc multă ușurare în împilarea lor – căci trăiesc sub mare împilare". Sub Codul lui Iustinian și regulamentele ulterioare, evreii din Bizanț, spre deosebire de păgâni și eretici, se bucurau de statut legal. Cel puțin în teorie, sinagogile erau locuri de închinăciune apărate de lege. Statul recunoștea, de asemenea, instanțele

evreiești și magistrații își aplicau deciziile în comunitatea lor. Evreii care își vedeau de treburile lor legale nu aveau de ce să se teamă, deoarece legea interzicea în mod specific actele antisemite și stabilea ca „evreul să nu fie călcat în picioare pentru că este evreu și să nu fie umilit pentru religia lui [...] legea interzice răzbunarea personală"[2]. Cu toate acestea, evreii erau cetățeni de categoria a doua; de fapt, aproape că nu erau considerați cetățeni. Și-au pierdut dreptul să fie angajați în posturi guvernamentale în anul 425, deși erau obligați să servească drept decurioni în administrațiile municipale, întrucât acest fapt implica plata unei sume de bani. Evreilor nu li se mai îngăduia să construiască alte sinagogi. Au fost obligați să mute data Paștelui, în așa fel încât acesta să urmeze întotdeauna după cel creștin. Pretenția evreilor de a-și citi scripturile în ebraică în cadrul comunităților lor era considerată un delict. Legea ușura cât mai mult procesul de convertire a evreilor, deși regulamentul de botezare conținea o prevedere ca fiecare evreu să se convertească fără să fi fost obligat la aceasta prin frică sau prin promisiunea de câștig. Orice evreu prins că molestează un convertit era ars de viu, iar un evreu convertit care revenea la credința lui era considerat eretic.[3]

Beniamin lasă totuși de înțeles că ostilitatea față de evrei era o preocupare la fel de mare ca și religia: „Ura cea mai mare față de evrei e stârnită de tăbăcarii care-și varsă apele puturoase în fața caselor lor și astfel pângăresc cartierul. Din pricina asta grecii îi urăsc pe evrei, fie ei răi sau buni, și îi țin sub jug greu. Îi lovesc pe stradă și-i pun la munci grele." Totuși, continuă Beniamin, „evreii sunt bogați, cumsecade și miloși. Ei respectă poruncile scripturilor și poartă cu veselie jugul împilării lor"[4].

Beniamin din Tudela a călătorit prin nord-vestul Spaniei, Barcelona, Provence și apoi prin Marsilia, Verona și Pisa spre Roma. A vizitat Salerno, Amalfi și alte orașe italiene sudice, apoi a trecut prin Corfu până în Grecia și, după ce a văzut Constantinopolul, a traversat Marea Egee până în Cipru, apoi prin Antiohia până în Palestina, iar prin Alep și Mosul, până în Babilonia și Persia. A vizitat Cairo și Alexandria, întorcându-se în Spania prin Sicilia. A observat condițiile și ocupațiile evreiești cu multă atenție și descrie o singură colonie agricolă evreiască din Crisa, pe muntele Parnas; imaginea pe care ne-o transmite este aceea a unei populații copleșitor urbane – sticlari în Alep, țesători de mătase în Teba, tăbăcari în Constantinopol, vopsitori în Brindisi, negustori peste tot.

Unii evrei locuiseră dintotdeauna în orașe, dar în Evul Mediu timpuriu aproape toți evreii au ajuns să locuiască la oraș. Așezările

lor din Europa, majoritatea situate în orașe, erau foarte vechi. Cartea întâi a Macabeilor enumeră coloniile evreiești răspândite în jurul bazinului mediteraneean. După cum s-a exprimat istoricul Cecil Roth, din punct de vedere cultural evreii trebuie considerați drept primii europeni.[5] La începuturile Imperiului Roman, existau comunități evreiești distincte chiar și în partea de nord, la Lyon, Bonn și Köln, iar în vest, până la Cadiz și Toledo. În Evul Mediu timpuriu, s-au răspândit și mai departe în nord și în est – până în Balcani și Polonia, și până în Ucraina. Totuși, deși populația evreiască avea o largă răspândire, nu era numeroasă. De la cele opt milioane în epoca lui Cristos, inclusiv cele zece procente în Imperiul Roman, populația scăzuse la începutul secolului al X-lea la o cifră cuprinsă între un milion și un milion și jumătate. Desigur, toate populațiile din fostele teritorii romane au scăzut ca număr în această perioadă, dar pierderile suferite de evrei erau proporțional mult mai mari decât populația în întregul ei. În timpul domniei lui Tiberius, de exemplu, doar la Roma trăiau între 50.000 și 60.000 de evrei, dintr-o populație totală de un milion, plus alte patruzeci de așezări evreiești în Italia. În perioada târzie a imperiului, numărul evreilor italieni a scăzut dramatic, și până în 1638 nu mai rămăseseră decât vreo 25.000 în total, adică 0,2% din populație. Aceste pierderi se datorau doar în parte factorilor economici și demografici. În toate regiunile și în toate epocile, evreii au fost asimilați și s-au contopit cu populația din jur.[6]

Cu toate acestea, importanța evreilor, în special în Europa Evului Mediu timpuriu, a fost mult mai mare decât sugerează numărul lor mic. Oriunde au supraviețuit orașele, sau unde se iveau noi așezări urbane, evreii ajungeau, mai devreme sau mai târziu, să se stabilească. Nimicirea aproape în întregime a evreimii palestiniene în secolul al II-lea d.Cr. a transformat supraviețuitorii comunităților rurale evreiești în locuitori marginali ai orașelor. După cucerirea arabă din secolul al VII-lea, comunitățile evreiești agricole mari din Babilonia au fost treptat subminate din pricina impozitelor mari, încât și de acolo evreii au fost împinși spre orașe, unde au devenit meșteșugari și negustori. Acești evrei urbani, în marea lor majoritate știind să citească, să scrie și să socotească, au reușit să se stabilească peste tot unde legile penale sau violența fizică n-au făcut acest lucru imposibil.

Într-adevăr, în Europa evreii au jucat un rol extrem de important în viața urbană de la începutul Evului Mediu. Prea puține dovezi au ajuns până în zilele noastre, dar destule elemente se pot deduce din literatura *responsa*. În multe feluri, evreii au reprezentat singura

legătură reală între orașele Antichității romane și comunitățile orășenești care începeau să apară în Evul Mediu timpuriu. S-a susținut chiar că însuși cuvântul comunitate este o traducere a cuvântului ebraic *kahal*.[7] Evreii aduceau cu ei anumite deprinderi fundamentale: capacitatea de a socoti ratele de schimb, de a scrie o scrisoare de afaceri și, poate chiar mai important, capacitatea de a o transmite destinatarului, prin intermediul familiilor lor, cu ramificații peste tot, și prin intermediul rețelelor religioase. În ciuda numeroaselor prohibiții stânjenitoare, religia le-a fost, fără îndoială, de mare ajutor în viața lor economică. Religia israelită străveche a oferit întotdeauna o motivație puternică pentru a munci din greu. Pe măsură ce s-a maturizat în iudaism, s-a pus un accent tot mai mare pe muncă. După 70 d.Cr., odată cu ascensiunea iudaismului rabinic, a crescut și impactul său economic. Istoricii au observat adesea, în diferite perioade și în diverse societăți, că slăbirea clericalismului tinde să întărească dinamismul economic. În timpul secolului al II-lea d.Cr., clericalismul a dispărut practic din societățile evreiești. Preoții templului, saducheii, nenumărații slujitori ai unei religii sprijinite de stat au dispărut cu toții. Înlocuindu-i pe clerici, rabinii nu constituiau o castă parazită. Este adevărat că unii cărturari primeau sprijin financiar din partea comunității, dar chiar și cărturarii erau încurajați să se apuce de o meserie. Rabinilor, în general, le plăcea să aibă o meserie. Adesea erau cei mai asidui și eficienți negustori. Căile pe care-și transmiteau deciziile și *responsa* erau în același timp rute comerciale. Iudaismul rabinic era o evanghelie a muncii, întrucât le cerea evreilor să-și folosească harurile dăruite de Dumnezeu cât mai mult cu putință. Se cerea din partea lor acea capacitate și disponibilitate de a fi sârguincios și generos, nu în ultimul rând pentru a putea să-și îndeplinească îndatoririle filantropice. Latura intelectuală a iudaismului urma aceeași direcție. Progresul economic este produsul raționalizării. Iudaismul rabinic este în mod esențial o metodă prin care legile străvechi sunt adaptate condițiilor noi și diferite, printr-un proces de raționalizare. Evreii au fost primii mari raționalizatori din istoria lumii. Acest fapt a avut tot felul de consecințe, după cum vom vedea, dar una dintre primele, în sensul experienței, a fost aceea de a-i transforma pe evrei în oameni de afaceri metodici, capabili să rezolve problemele cu care se confruntă. O mare parte a erudiției evreiești în materie de jurisprudență în toate etapele Evului Mediu a fost dedicată încheierii de afaceri în mod corect, onest și eficient.

Printre problemele importante se număra și aceea a cămătăriei sau, mai corect, a împrumutului de bani cu dobândă. O problemă pe

care evreii au creat-o pentru ei înșiși și pentru cele două mari religii care au rezultat din iudaism. Majoritatea sistemelor religioase de început din Orientul Apropiat antic, precum și codurile profane care au apărut din ele nu interziceau cămătăria. Aceste societăți considerau materia neînsuflețită ca fiind vie, precum plantele, animalele și oamenii, capabilă de a se reproduce. Prin urmare, dacă împrumutai cuiva „bani sub formă de mâncare", sau îi dădeai un bon de valoare de indiferent ce fel, era firesc să ceri dobândă.[8] Bani sub formă de mâncare, de exemplu măsline, curmale, semințe sau animale, erau împrumutați încă din mileniul al V-lea î.Cr., dacă nu chiar și mai de mult. Documentele cuneiforme arată că împrumuturile sub formă de bonuri de schimb pentru sume fixe erau cunoscute încă de pe vremea lui Hammurabi – creditorii fiind de obicei templele și oficialitățile de la curțile regale. Registrele babiloniene înscrise în cuneiforme indică dobânzi de 10–25% pentru argint, 20–35% pentru cereale. Printre mesopotamieni, hitiți, fenicieni și egipteni, dobânda era legală și adesea fixată de către stat. Dar evreii aveau o cu totul altă concepție în legătură cu această problemă. În Ieșirea 22:25 se spune: „De vei împrumuta bani fratelui sărac din poporul Meu, să nu-l strâmtorezi și să nu-i pui camătă." Evident că acesta este un text foarte vechi. Dacă legea iudaică ar fi fost concepută în epocile mai sofisticate ale regatului, dobânda nu ar fi fost interzisă. Dar Tora era Tora, validă pentru eternitate. Textul din Ieșirea este repetat mai accentuat în Leviticul 25:36: „Să nu iei de la el dobândă și spor"; și completat în Deuteronomul 23:20: „Celui de alt neam să-i dai cu camătă; iar fratelui tău să nu-i dai cu camătă."

Evreii erau astfel împovărați cu o lege religioasă ce le interzicea să-și împrumute unii altora bani cu dobândă, dar îngăduia acest lucru când era vorba de străini. Regula pare să fi fost concepută pentru a proteja și a păstra coeziunea unei comunități sărace, al cărei scop principal era supraviețuirea colectivă. Împrumuturile intrau, prin urmare, în categoria actelor filantropice – dar nu erai obligat să faci gesturi de caritate față de cei pe care nu-i cunoșteai sau de care nu-ți păsa. Dobânda era, astfel, sinonimă cu ostilitatea. Trăind în comunitatea lor în Palestina, evreii erau nevoiți să-și împrumute unii altora bani, ca toți ceilalți. Biblia ne arată că legea era încălcată mereu.[9] Papirusurile din comunitatea evreiască din Elephantine spun același lucru. Cu toate acestea, autoritățile religioase încercau să impună respectarea strictă a Legii. Au stabilit, astfel, că nu numai participanții direcți la o tranzacție cu dobândă se făceau vinovați de păcat, ci și părtașii. Nici dobânda mascată nu era permisă. Locuințele

fără chirie puse la dispoziție de cei care luau bani cu împrumut, darurile, informațiile utile – toate acestea erau denumite „praful dobândei", drept care erau interzise; regulile talmudice dovedesc eforturile uriașe, întreprinse de-a lungul anilor, pentru a bloca portițele de scăpare create de cămătarii șmecheri sau de cei disperați care erau bănuiți a lua bani cu împrumut.[10]

În același timp, cazuiștii talmudici încercau din răsputeri să găsească modalități pentru încheierea de afaceri corecte, care în opinia lor nu violau regulile Torei. Printre acestea, se numărau recompense mari, parteneriate de afaceri care ofereau creditorului un salariu sau o parte din profit, sau metode prin care creditorul putea să împrumute bani unui neevreu care, la rândul său, îl împrumuta pe un evreu. Dar instanțele evreiești puteau penaliza creditorul atunci când descopereau o tranzacție ce implica dobândă; datoriile care implicau capital și dobândă erau declarate neexecutorii, iar cămătarii ca atare nu aveau voie să depună mărturie în instanță și erau amenințați cu iadul.[11]

Totuși, cu cât Legea era aplicată mai inteligent și urmată cu mai multă strictețe, cu atât era mai dezastruoasă pentru evrei în relațiile lor cu restul lumii. Căci, într-o situație în care evreii constituiau comunități mici și împrăștiate într-un univers neevreiesc, Legea nu numai că le îngăduia evreilor să servească drept cămătari neevreilor, ci într-un sens chiar îi încuraja să facă acest lucru. Este adevărat că unele autorități evreiești, dându-și seama de pericol, s-au străduit să lupte împotriva lui. Filon înțelegea foarte bine de ce un cod de legi primitiv făcea deosebirea între frați și străini, drept care susținea că interzicerea cămătăriei se aplica în cazul oricui de aceeași cetățenie și care făcea parte din același popor, indiferent de religie.[12] O regulă stabilea că, pe cât posibil, împrumuturile fără dobândă trebuiau date în egală măsură evreilor și neevreilor, deși evreii trebuiau să aibă prioritate. O altă regulă îl lăuda pe acel om care nu lua dobândă de la un străin. O a treia era împotriva dobânzilor impuse străinilor, stabilind că acest lucru era legal doar în măsura în care un evreu nu putea să-și câștige existența în alt fel.[13]

Pe de altă parte, unele autorități subliniau diferența dintre evrei și neevrei. În Midrash, pe marginea textului Deuteronomului, un comentariu scris probabil de naționalistul rabi Akiva, se dădea de înțeles că evreii erau obligați să ceară dobânzi străinilor. În secolul al XIV-lea, Levi ben Ghershom, un francez de origine evreiască, era de aceeași opinie: evreii aveau chiar porunca de a cere dobândă neevreilor, „fiindcă nu trebuie să ai milostenie pentru un idolatru [...]

și trebuie să-i faci pagubă, cât mai mare, fără să te abați de la calea cea dreaptă"; au fost și alții care au abordat acest punct de vedere. Dar motivația cea mai frecventă era necesitatea economică:

> Dacă îngăduim în ziua de azi să luăm dobândă de la neevrei este din pricină că sunt fără de sfârșit jugul și povara pe care regii și mai-marii bisericii le pun pe umerii noștri, și tot ceea ce luăm este prea puținul cu care ne ducem viața; și oricum, suntem condamnați să trăim în mijlocul popoarelor și nu ne putem câștiga altfel traiul decât având învoieli bănești cu ei; prin urmare, nu este neîngăduit a cere dobândă de la ei.[14]

Era cea mai periculoasă motivație dintre toate, deoarece oprimarea financiară a evreilor tindea să se manifeste în zonele în care populația îi antipatiza cel mai mult, și dacă reacția evreilor era aceea de a împrumuta neevreilor bani cu dobândă, lipsa de popularitate – și de aici și oprimarea – avea să crească. Evreii au ajuns astfel să fie prinși într-un cerc vicios. Bazându-se pe preceptele biblice, creștinii condamnau fără reținere împrumuturile cu dobândă, și, începând din 1179, cei care practicau asemenea tranzacții erau excomunicați. În același timp, creștinii impuneau cele mai nemiloase biruri asupra evreilor. Reacția evreilor a fost aceea de a se angaja în singura activitate în care legile creștine făceau discriminări în favoarea lor, ajungând astfel să fie identificați cu afacerile de creditare, atât de dezagreate. Rabi Iosif Colon, care cunoștea bine Franța și Italia din a doua jumătate a secolului al XV-lea, scria că aceasta era aproape singura profesie a evreilor din ambele țări.[15]

În teritoriile arabo-musulmane, care includeau la începutul Evului Mediu cea mai mare parte din Spania, tot nordul Africii și Orientul Apropiat la sud de Anatolia, condiția evreilor era în general mai ușoară. Legea islamică, pentru cei care nu erau musulmani, se baza pe convențiile stabilite de Mahomed cu triburile evreiești din Hijaz. Când acestea au refuzat să-i recunoască misiunea profetică, a aplicat principiul a ceea ce el numea *jihad*. Este un principiu care împarte lumea în *dar al-Islam*, teritoriul pașnic al islamului, unde domnește legea, și *dar al-Harb*, „teritoriul războiului", controlat temporar de către nemusulmani. *Jihad*-ul este starea de război permanentă și necesară, întreținută împotriva lui *dar al-Harb*, care nu poate lua sfârșit decât atunci când întreaga lume se va supune islamului. Mahomed a declarat *jihad* împotriva evreilor din Medina, i-a înfrânt, i-a decapitat în piața publică pe toți bărbații (cu excepția unuia singur care s-a convertit) și a împărțit femeile, copiii, animalele și averile între adepții lui. Alte triburi evreiești au suferit un

tratament mai îngăduitor, depinzând în schimb de capriciile lui Mahomed, deoarece Dumnezeu îi conferise drepturi absolute asupra necredincioșilor, cam așa cum Iahve i-a permis lui Iosua să facă ce vrea el cu orașele canaanite. Totuși, uneori Mahomed considera că era mai prudent să încheie tratate, sau *dhimma*, cu dușmanii înfrânți, în urma cărora el le cruța viața și le permitea să continue să-și lucreze pământurile din oaze, cu condiția să primească din partea lor jumătate din produse. Cu timpul, *dhimma* a căpătat o formă mai sofisticată, conform căreia *dhimmi*, sau cel care se supune, primea dreptul la viață, la practicarea religiei și chiar la protecție în schimbul unor impozite speciale – *kharaj*, sau impozit pe teren, dat cârmuitorului, *jizyia*, sau capitație, impozite de călătorie și comerciale mai mari decât cele încasate de la credincioșii din sânul populației, precum și impozite speciale, după cum poftea cârmuitorul. În plus, statutul *dhimmi*-lor era nesigur, deoarece *dhimma* suspenda pur și simplu dreptul natural al învingătorului de a-l ucide pe învins și de a-i confisca proprietatea; prin urmare, putea fi revocată unilateral, ori de câte ori dorea cârmuitorul musulman.[16]

Deci, în teorie, condiția evreilor *dhimmi* sub dominația musulmană era mai rea decât sub creștini, atâta vreme cât dreptul de a-și practica religia și chiar dreptul de a trăi puteau fi oricând anulate în mod arbitrar. În practică totuși, războinicii arabi, care cuceriseră atât de repede aproape jumătate din lumea civilizată în secolele al VII-lea și al VIII-lea, nu doreau să extermine comunitățile evreiești cunoscătoare de carte și muncitoare, care cuprindeau contribuabili siguri și le aduceau foloase în nenumărate privințe. Alături de creștinii *dhimmi*, evreii reprezentau o parte însemnată din inteligheția administrativă din vastele noi teritorii arabe. Musulmanii arabi nu s-au grăbit să manifeste animozități religioase față de evrei. Din punctul de vedere al musulmanilor, evreii păcătuiseră prin aceea că respinseseră cerințele lui Mahomed, dar nu-l crucificaseră. Monoteismul iudaic era la fel de pur ca și islamul. Evreii nu aveau nici o dogmă ofensivă. Legile lor privitoare la alimentație și curățenie se asemănau în multe privințe cu cele musulmane. Ca urmare, în textele religioase islamice nu se întâlnesc decât puține polemici antievreiești. Arabii nu moșteniseră nici întinsul corpus de antisemitism greco-păgân, căruia să-i adauge propria lor variantă. În sfârșit, iudaismul, spre deosebire de creștinism, nu a constituit nicicând o amenințare politică sau militară la adresa islamului, așa cum s-a întâmplat cu Estul bizantin, iar mai târziu cu Vestul latin. Din toate aceste motive, pentru evrei a fost mai ușor să trăiască și să prospere

în regiunile islamice. Uneori au înflorit de-a dreptul. În Irak, pe lângă marile ieșivoturi – academiile –, evreii constituiau cartierul bogat al noului oraș Bagdad, fondat drept capitală de către dinastia Abbasidă în 762. Evreii ocupau posturi de doctori la Curte și de demnitari. Au învățat araba scrisă și vorbită, mai întâi ca mijloc de comunicare în comerț, mai târziu ca limbă a activității cărturărești și chiar a comentariului sacru. Populația evreiască vorbea araba, așa cum odată învățase să vorbească aramaica, deși în aproape toate familiile se păstra cu sfințenie și limba ebraică.

Peste tot în lumea arabă evreii erau negustori. Începând cu secolul al VIII-lea și până la începutul secolului al XI-lea, islamul a reprezentat principala economie internațională, evreii furnizând cele mai importante rețele ale sale. Din Orient importau mătăsuri, mirodenii și alte bunuri rare. Din Apus aduceau înapoi sclavii păgâni luați de creștini, pe care evreii îi numeau „canaaniți", și îi vindeau în islam; în 825, arhiepiscopul Agobard din Lyon susținea că evreii erau cei care stăpâneau comerțul cu sclavi. Atât sursele musulmane, cât și *responsa* iudaică arată că la acea vreme comercianții evrei operau în India și China, de unde proveneau cele mai multe produse de lux. Începând cu secolul al X-lea, mai ales în Bagdad, evreii îndeplineau rolul de bancheri la curțile musulmane. Ei acceptau să păstreze banii negustorilor evrei, apoi îi împrumutau sume mari califului. Dată fiind vulnerabilitatea *dhimmi*-lor evrei, afacerea era riscantă. Suveranul musulman nu se jena să nege faptul că ar fi avut vreo datorie sau chiar să-i decapiteze pe creditori – cum se întâmpla uneori –, însă cel mai convenabil era ca bancherii să fie păstrați în viață. O parte din profiturile obținute de acest gen de bănci erau destinate sprijinirii academiilor, manipulate din umbră de mai-marii caselor bancare. Evreii se bucurau de influență la curțile cârmuitoare. Exilarhul lor era respectat de către arabi, care i se adresau cu „Domnul nostru, Fiul lui David". Când Beniamin din Tudela a ajuns la Bagdad în 1170, a găsit acolo – ne spune el – 40.000 de evrei locuind în siguranță, având 28 de sinagogi și 10 ieșivoturi.

Un alt centru de prosperitate a populației evreiești era Kairouan, în Tunisia, fondat în 670, capitală a dinastiilor succesive ale Aghlabizilor, Fatimizilor și Zirizilor. Este posibil ca la origine orașul să fi apărut ca urmare a transferării în regiune a familiilor evreiești și creștine-copte din Egipt, căci la începutul Evului Mediu negustorii și comercianții evrei erau de departe cei mai eficienți coloniști urbani, atât din zona mediteraneeană, cât și din nordul și vestul Europei. În

secolul al VIII-lea, a fost înființată aici o academie și, pentru următorii 250 de ani, Kairouan avea să fie unul dintre cele mai mari centre ale erudiției evreiești. Orașul constituia, de asemenea, o legătură importantă între negoțurile din Orient și Apus; și aici prosperitatea comercianților evrei a făcut posibilă o viață academică bogată. Doctorii, astronomii și demnitarii de la Curte proveneau tot din rândul evreilor.

Totuși, între secolele al VIII-lea și al XI-lea, cea mai prosperă zonă a comunităților evreiești a fost Spania. Înflorirea lor s-a petrecut în timpul Imperiului Roman și, într-o oarecare măsură, sub stăpânirea bizantină; în schimb, sub regii vizigoți, atât statul, cât și Biserica au dus o politică antisemită sistematică. Dând la o parte politica creștină ortodoxă, o serie de concilii ecleziastice regale de la Toledo au decretat botezarea forțată a evreilor sau au interzis circumcizia, ritualurile, sărbătorile iudaice și respectarea Sabatului. Pe tot parcursul secolului al VII-lea, evreii au fost biciuiți, executați, li s-au confiscat proprietățile, au fost supuși la impozite ruinătoare, li s-a interzis să facă negoț și, uneori, au fost duși cu forța la cristelnița de botez. Mulți au fost obligați să accepte creștinismul, dar, în viața lor privată, au continuat să respecte legile iudaice. Astfel a apărut în istorie evreul tainic, numit mai târziu *marrano* – sursă de neliniște necurmată pentru Spania, creștinismul spaniol și iudaismul spaniol.[17]

Prin urmare, atunci când musulmanii au invadat Spania în 711, evreii i-au ajutat s-o cotropească, adeseori punând garnizoane în orașele cucerite, în spatele armatelor arabe care avansau. Așa s-a întâmplat în Córdoba, Granada, Toledo și Sevilla, unde curând s-au stabilit comunități evreiești numeroase și bogate. Într-adevăr, geografii arabi ulteriori se referă la Granada, ca și la Lucena și Tarragona, ca la „orașe evreiești". Córdoba a devenit capitala dinastiei Omeiazilor, care s-au înscăunat califi, tratându-i pe evrei cu toleranță și favoruri extraordinare. Aici, ca și în Bagdad și Kairouan, evreii nu erau doar meșteșugari și negustori, ci și doctori. În timpul domniei marelui calif omeiad Abd er-Rahman III (912–961), doctorul lui de Curte, Hasdai ibn Shaprut, a adus cărturari, filozofi, poeți și oameni de știință, toți evrei, transformând orașul în centrul principal al culturii iudaice în lume. Comunități evreiești numeroase și înstărite existau în nu mai puțin de 44 de orașe în Spania omeiadă, multe dintre acestea cu propriile lor ieșivoturi. Raporturile pe care le-a stabilit comunitatea iudaică instruită cu califii liberali aminteau de epoca lui Cirus; evreimea spaniolă s-a bucurat de un mod de viață

confortabil, productiv și satisfăcător, pe care evreii nu aveau probabil să-l mai întâlnească nicăieri altundeva, până în secolul al XIX-lea.

Nu lipseau însă pericolele. Dinamica politicii islamice consta în confruntarea dintre marile dinastii religioase, exacerbate de dispute doctrinare privind strictețea și puritatea. Cu cât o dinastie musulmană era mai bogată și mai liberală, cu atât devenea mai vulnerabilă în fața invidiei și fanatismului sectelor fundamentaliste. Căderea unei dinastii îi expunea de îndată pe evreii aflați sub protecția ei logicii nefaste a statutului lor de *dhimmi*. Musulmanii berberi primitivi au cucerit Córdoba în 1013. Omeiazii au dispărut. Evrei de frunte au fost asasinați. La Granada a avut loc un masacru general al evreilor. Armatele creștine înaintau spre sud și, sub presiunea lor, musulmanii și-au pus speranțele mai curând în războinici nemiloși și zeloși decât în protectorii frivoli ai culturii. În ultimele decenii ale secolului al XI-lea, o altă dinastie berberă, Almoravizii, a ajuns să domine sudul Spaniei. Erau violenți și imprevizibili. Au amenințat comunitatea evreiască din Lucena, numeroasă și bogată, cu convertirea forțată, apoi le-au cerut evreilor drept răscumpărare o sumă fabuloasă. Evreii au înțeles imediat că puteau să-i refuze pe musulmani prin negocieri și mita corespunzătoare. În materie de finanțe, medicină și diplomație, aveau multe de oferit fiecăruia din valurile succesive de cuceritori. Deveneau colectori, sfetnici și doctori la Curțile noilor stăpâni. Dar începând cu această epocă evreii aveau uneori să se afle în mai mare siguranță în Spania sub stăpâniri creștine. Aceeași poveste s-a repetat și în Asia Mică, unde bizantinii puteau să ofere mai multă siguranță comunităților evreiești decât ar fi găsit acestea în calitate de *dhimmi*.

La începutul secolului al XII-lea, un nou val de fundamentalism musulman s-a stârnit în Munții Atlas, creând dinastia Almohazilor. Scopul lor era acela de a pune capăt corupției și apostaziei islamice. Dar în acest proces au exterminat comunitățile creștine care existaseră în nord-vestul Africii timp de aproape un mileniu. Și evreii au fost puși în situația de a alege între convertire și moarte. Almohazii și-au dus fanatismul în Spania începând cu anul 1146. Sinagogile și ieșivoturile au fost închise. La fel ca în vremea creștinilor vizigoți, evreii convertiți sub amenințarea cu moartea își practicau religia în secret și nu erau câtuși de puțin priviți cu încredere de către musulmani. Erau obligați să poarte o tunică albastră special croită, cu mâneci absurd de largi, și, în loc de turban, o scufie albastră lungă, asemănătoare cu o șa pentru purtatul desagilor. Când erau iertați de asemenea veșminte și de un însemn special al rușinii, numit *sihla*,

hainele lor, deși croite normal, trebuiau să fie galbene la culoare. Nu aveau voie să facă negoț decât la scară mică. Minunatele așezări evreiești din sudul Spaniei nu au supraviețuit acestei persecuții, cel puțin în ceea ce privește vechea lor demnitate și grandoare. Mulți evrei au fugit în nord, în teritoriile creștine. Alții s-au strămutat în Africa, în căutarea unor cârmuitori musulmani mai toleranți.

Printre refugiați se găsea și un tânăr și strălucit cărturar, pe nume Moshe ben Maimon, cunoscut mai bine drept Maimonide, Rambam pentru evrei, din acronimul *r*abi *M*oshe *b*en *M*aimon. Se născuse la Córdoba, pe 30 martie 1135, fiu al unui cărturar. Când orașul a fost cucerit de către Almohazi, el abia împlinise treisprezece ani, dar încă de pe atunci era recunoscut pentru erudiția sa, fiind considerat un copil-minune. Împreună cu familia, a plecat în bejenie prin Spania, ajungând probabil până în Provence, stabilindu-se în cele din urmă la Fez, în 1160. Cinci ani mai târziu, sub presiunea unui nou val de convertiri forțate, au pornit-o din nou la drum, întâi pe calea apelor până în Acra, de unde Maimonide a vizitat pe rând toate Locurile Sfinte, apoi în Egipt, oprindu-se în Fustat, vechiul Cairo. Este locul unde Maimonide și-a câștigat faima mondială atât ca doctor, cât și ca filozof erudit. În 1177 a ajuns în fruntea comunității din Fustat, fiind numit doctor de Curte în 1185 și devenind – după spusele unui cronicar musulman – „foarte mare în înțelepciune, știință de carte și rang". Erudiția sa cuprindea o imensă varietate de domenii, impresionând atât prin cantitate, cât și prin calitate. Era sprijinit financiar de David, fratele său negustor, care făcea negoț mai ales cu bijuterii, iar după moartea acestuia s-a apucat singur de negoț sau trăia din onorariile pe care le primea ca medic. La moartea sa, pe 13 decembrie 1204, rămășițele pământești i-au fost duse, conform dorințelor sale, la Tiberiada, unde mormântul său reprezintă încă și acum loc de pelerinaj pentru evreii evlavioși.

O discuție despre Maimonide merită să fie făcută în detaliu nu numai pentru importanța sa intrinsecă, ci și pentru că nimeni altcineva nu ilustrează mai bine ponderea covârșitoare a erudiției în societatea evreiască medievală. El a fost arhetipul și cel mai mare dintre catedocrați. Guvernarea și cunoașterea erau intim asociate în iudaismul rabinic. Desigur că prin cunoaștere se înțelegea, în mod esențial, cunoașterea Torei. Tora nu era doar o carte despre Dumnezeu. Ea exista dinaintea creației, asemenea lui Dumnezeu. De fapt, constituia prototipul creației.[18] Rabi Akiva o considera drept „instrumentul creației", ca și când Dumnezeu ar fi citit din ea precum un

magician care-și consultă ceasloavele. Shimon ben Lachish spunea că Tora ar fi precedat lumea cam cu două mii de ani, în vreme ce, în predicile sale, Eleazar ben Iosia susținea că zăcuse în sânul lui Dumnezeu timp de 974 de generații înainte de a fi fost folosită de către Dumnezeu pentru a crea universul. Unii înțelepți sunt convinși că ar fi fost dată simultan la șaptezeci de nații, în șaptezeci de limbi diferite, dar toate aceste nații ar fi refuzat-o. Doar Israel a acceptat-o. De unde și faptul că, într-un anume sens, nu era doar Legea și religia, ci și înțelepciunea lui Israel, și cheia pentru cârmuirea evreilor. Filon o numea legea ideală a filozofilor, după cum Moise era legiuitorul ideal. Tora – scria el în cartea sa despre Moise –, era „marcată de sigiliile naturii", fiind „imaginea perfectă a organizării cosmice".[19] Prin urmare, cu cât cunoașterea Torei era mai profundă, cu atât era mai mare dreptul de a cârmui, mai ales asupra evreilor.

Ideal era deci ca fiecare personalitate publică și fiecare erudit să pună umărul la conducerea societății. Evreii nu au considerat niciodată – o opinie mult îndrăgită de anglo-saxoni – că o mare capacitate intelectuală, pasiunea pentru cărți și citit constituiau întru câtva un handicap pentru individ, făcându-l incapabil de a conduce. Dimpotrivă. Pentru ei, erudiția în ceea ce privea Tora nu era câtuși de puțin aridă, academică, îndepărtată de viața reală – așa cum erau tentați să o privească cei din afară. Cunoașterea Torei oferea tocmai acea înțelepciune necesară în știința de a conduce, inducând în același timp virtuțile umilinței și milostiveniei, care preveneau coruperea puterii. Citând Pildele: „Al meu este sfatul și buna-chibzuială, eu sunt priceperea, a mea este puterea."[20]

Problema, după cum o vedeau evreii, era cum să combine studiul cu exercițiul guvernării. Când, în timpul persecuțiilor comise sub domnia lui Hadrian, înțelepții din Lyda s-au întrunit pentru a dezbate cele mai presante aspecte cu care se confrunta comunitea lor primejduită, una dintre problemele aflate în capul listei era: „Este studiul mai important decât acțiunea?" După ce au ascultat argumentările, au votat în unanimitate punctul de vedere al lui rabi Akiva, conform căruia studiul avea întâietate, deoarece „studiul conduce la acțiune". În termeni de merit spiritual, dobândirea înțelepciunii prin intermediul studiului și folosirea ei pentru a satisface nevoile comunității erau considerate la fel de merituoase. Dar înțelepții mai spuneau că dacă o văduvă sau un orfan vin la un înțelept pentru a-i cere sfatul, iar acesta le răspunde că e prea ocupat să-și bată capul cu așa ceva, Dumnezeu se va mânia și-i va zice: „Te fac vinovat ca și când ai fi distrus lumea." Un erudit care se îngropa cu

nasul în carte era acuzat de faptul că „provoca distrugerea lumii" – deoarece evreii considerau că lumea în care înțelepciunea nu-și găsea aplicabilitate practică se va duce de râpă. Un levit se putea retrage din viața activă la cincizeci de ani, după care nu avea decât să-și consacre tot timpul studiului, dar un erudit de frunte trebuia să rămână la dispoziția comunității până la capătul zilelor. Filon scria cu sinceritate despre obligațiile contradictorii ale studiului și serviciului public. Viața lui a fost un exemplu în acest sens, deoarece, pe lângă scrierile sale prolifice, el a îndeplinit și rolul de lider al comunității, reprezentând-o cel puțin o dată ca ambasador la Roma. Un asemenea erudit de marcă, în special cineva cu larga lui reputație, era asaltat de un șir nesfârșit de oameni care-i cereau sfatul. Din fericire, Filon a putut să-și împartă îndatoririle obștești cu fratele său, unul dintre cei mai bogați oameni din diaspora, pe care Iosephus îl numește Alabarh.[21]

Faptul că doi frați puteau să se ajute reciproc pentru a rezolva obligațiile contradictorii ale studiului și comentariului, pe de o parte, și ale administrației judiciare, pe de alta, este unul dintre motivele pentru care catedocrația iudaică era, de obicei, o afacere de familie. Dinastiile scolastice proveneau inițial din familii de scribi, constituind o caracteristică a vieții iudaice încă din secolul al II-lea î.Cr. În anumite societăți iudaice, ele au durat până la începutul Primului Război Mondial – și chiar și după acesta.

În Babilonia, exilarhul trebuia să aparțină familiei lui David, dar toți bărbații cu greutate din academii și ieșivoturi erau aleși dintr-un grup recunoscut de familii din lumea academică. Expresia „nu din familii cărturărești, ci din cele negustorești" era disprețuitoare – chiar dacă banii negustorului erau aceia care ajutau academiile să funcționeze. În Babilonia, gaonul, sau conducătorul fiecărei academii, se trăgea dintr-una din cele șase familii recunoscute ca atare, iar în Palestina trebuia să fie descendentul lui Hilel, al lui Ezdra Scribul sau al lui David însuși. Cineva din afară, dovedind o erudiție extraordinară, avea șanse să fie acceptat, dar așa ceva se întâmpla foarte rar. Și în ceea ce privește gradele ierarhice ale academiilor, nașterea avea de obicei un rol decisiv. Desigur că, prin originea lor, academiile principale sau ecumenice nu erau atât locuri de instruire a tinerilor, cât consilii – termenul de *ieșiva* fiind versiunea ebraică a celui de *synhedrion* [sinedriu] sau Sanhedrin. De fapt, la începutul Evului Mediu încă se mai numeau „Marele Sanhedrin" în documentele oficiale ale Torei. Iar academia din Palestina se autointitula „Adunarea celor Drepți". Erau locuri unde cărturarii se adunau pentru a elabora

decizii cu autoritate – academia, parlamentul și curtea supremă la un loc.

Modul de ierarhizare a studiului a fost descris de un cărturar de la una dintre academiile babiloniene, care a scris în Egipt cu puțin înainte de epoca lui Maimonide. Evreii de rând, cunoscători de carte, învățau cele cinci cărți ale lui Moise și cartea de rugăciuni, care cuprindea și texte despre Legea Orală, Sabat și sărbători. Cu siguranță că erudiții stăpâneau pe lângă acestea și restul Bibliei, precum și „ordonanțele" și Legea codificată. Doctorii cunoșteau toate aceste texte, la care se adăugau Mishna, Talmudul și comentariile. Un erudit putea să țină o predică, să scrie o epistolă explicativă și să servească drept ajutor de judecător. Dar numai un doctor care deținea titlul de membru al academiei înțelegea sursele Legii și literatura lămuritoare și putea să formuleze o judecată savantă.[22]

Doctorii și cărturarii respectați și cu autoritate constituiau academia. În Babilonia, triumviratul de conducere era format din gaon, din președintele curții – care avea funcția de adjunct –, și din scrib, care consemna hotărârile. Membrii academiei stăteau în fața gaonului, așezați pe șapte rânduri. Fiecare rând avea zece locuri și cel mai distins cărturar din fiecare rând era numit *rosh ha-seder*, maimarele rândului. Fiecare membru al academiei avea un loc precis în rând, fiecare după rangul său, care era stabilit, la origine, prin naștere. Dar putea fi promovat sau retrogradat în funcție de activitatea sa, leafa variind corespunzător. Totuși, pentru majoritatea dintre ei, activitatea în cadrul academiei nu reprezenta singura preocupare ori sursă de venit. Aveau funcții de conducere în comunitate sau își câștigau existența cu meșteșugurile și negoțul. Academia se aduna în plen de două ori pe an, timp de o lună, la sfârșitul verii și la sfârșitul iernii. Sesiunea plenară, sau *kalla*, care avea loc la începutul primăverii, lua în discuție și emitea hotărâri pe baza întrebărilor primite din alte regiuni, răspunsurile fiind trimise prin negustori care porneau la drum imediat după Paște. Amândouă plenarele cuprindeau sesiuni de cursuri, în cadrul cărora gaonul însuși expunea capitole din Talmud în fața a peste două mii de studenți așezați pe vine, tălmaciul lui – *turgheman* (un termen ce supraviețuiește sub forma de dragoman) – jucând și rolul de „difuzor". Existau diferite grade de dascăli, cel mai de jos fiind al „repetitorilor", adesea orbi din naștere, care erau pregătiți anume pentru a putea repeta pe de rost pasaje întregi din scripturi, respectând cu sfințenie incantația, pauzele de punctuație și accentele. Un doctor care avea nelămuriri în privința unui text putea să facă apel la un repetitor, cerându-i să

i-l cânte corect. O mare parte a acestei educații publice se baza pe învățatul pe de rost, în coruri gălăgioase. A fost metoda folosită în universitățile musulmane – de exemplu, în Al-Azhar din Cairo – până acum o generație. Și, până de curând, elevii evrei din Maroc puteau să recite pe de rost o mulțime de legi într-un amestec de ebraică și aramaică, și chiar și în ziua de azi evreii yemeniți posedă o tradiție repetitivă orală care le-a permis să păstreze pronunțarea exactă a textelor străvechi, de mult pierdute de către evreii europeni.[23]

Academiile babiloniene, cu gradele lor ereditare de înțelepți clasați cu multă atenție, au absorbit mult din atmosfera și ceremonialul slugarnic de la curtea orientală. Ele urmau exemplul exilarhului care era, cum s-ar zice, brațul executiv al academiilor. Citând o tradiție din secolul al X-lea, cronicarul ebraic Iosif ben Isaac Sambari (1640–1703) îl descrie astfel pe *nasi*:

> Are autoritate extinsă asupra tuturor comunităților evreiești, conferită de comandantul celor drept-credincioși. Evrei și neevrei deopotrivă se ridică în fața lui și îl salută. Cine nu se ridică primește o sută de lovituri de bici, căci așa a ordonat califul. De câte ori merge în audiență la calif, este însoțit de călăreți evrei și musulmani care călăresc în fața lui, strigând în arabă: „Faceți loc pentru Domnul Nostru, Fiul lui David." El însuși merge călare și poartă o robă de mătase brodată și un turban mare. De acesta atârnă o eșarfă albă cu un lanț cusut pe ea. Când ajunge la curtea califului, eunucii regali vin să se încline în fața lui și aleargă înaintea lui până când el ajunge în sala tronului. Un servitor îl precedă pe *nasi* ducând o pungă cu galbeni pe care îi împarte în onoarea califului. Înaintea califului, *nasi* se prosternează, apoi se ridică în picioare pentru a arăta că este la fel de umil ca un sclav. Apoi, califul face un gest către eunuci, ca să-l așeze pe *nasi* pe scaunul din stânga, cel mai apropiat de al său, și cere să-i vadă petiția. Când îi prezintă petiția, *nasi* se ridică din nou în picioare, îl binecuvântează pe calif și pleacă. Fixează negustorilor un impozit anual și, în plus, pretinde de la ei daruri pe care aceștia le aduc de la capătul pământului. Acesta este obiceiul pe care-l urmează în Babilonia.[24]

Gaonii din universități și doctorii de prestigiu aveau pretenția la un comportament similar. Formulele de adresare conțineau titluri pompoase, iar binecuvântările sau blestemele pe care le formulau aceștia erau extrem de complicate. Astfel s-a format o nobilime sacral-academică ereditară, asemănătoare întru câtva cu a mandarinilor din China.

În Evul Mediu timpuriu, această catedocrație babiloniană reprezenta, de asemenea, magistratura ereditară, curtea de apel supremă pentru întreaga diaspora. Nu deținea puterea concretă de aplicare

a legilor – nu avea armată și nici o altă forță de acest gen, în afara corpului de poliție local. Dar putea să excomunice, o ceremonie impresionantă, chiar înspăimântătoare, ale cărei origini puteau fi găsite în epoca lui Ezdra. În plus, avea autoritatea pe care i-o conferea erudiția. Totuși, în practică, puterea catedocraților babilonieni a durat numai atâta vreme cât s-a păstrat întinsul imperiu musulman. Pe măsură ce s-a restrâns autoritatea teritorială a califului de la Bagdad, s-a restrâns și puterea lor. Noi centre de învățătură recunoscute au apărut în Spania și în Africa de Nord, în jurul cărturarilor care emigraseră din vechile academii. În preajma anului 1060, de exemplu, Cairo a devenit un centru halachic, mulțumită sosirii lui Nahrai ben Nisim din Kairouan și a lui Iehuda ha-Cohen ben Iosef, faimosul rav. O generație mai târziu, autoritatea lor a revenit unui cărturar din Spania, Isaac ben Samuel, „în ale cărui mâini", conform unui document din acea vreme, „începe autoritatea peste întreg Egiptul". Asemenea oameni pretindeau că se trag din gaoni, aparținând uneia sau alteia dintre marile academii. Adesea aceștia erau și negustori prosperi sau aveau drept rude negustori bogați. Dar o familie academică de frunte, oricât de bogată, nu-și păstra prestigiul dacă din sânul ei nu se ivea cu regularitate un anumit număr de cărturari de frunte. Căci, în practică, o comunitate evreiască nu se putea autoguverna fără a beneficia de decizii halachice emise cu regularitate și care erau acceptate ca literă de lege, tocmai pentru că erau emise de oameni cu o erudiție incontestabilă. Pe scurt, după cum s-a exprimat un istoric, pentru a dobândi autoritate, familia avea un rol important și succesul comercial era extrem de folositor, dar erudiția se dovedea esențială.[25]

Maimonide se putea lăuda cu toate trei. Într-una dintre scrierile sale, comentariul său la Mishna, el a înșirat șapte generații de străbuni. Majoritatea evreilor puteau face același lucru, o practică păstrată până în ziua de azi în multe familii evreiești yemenite, chiar și în cele foarte sărace. Scopul acestor liste memoriale era acela de a prezenta străbunii aparținând academiilor, drept care, de obicei, începeau cu un cărturar eminent. Femeile nu erau trecute pe listă, în schimb genealogiile lor da, mai ales dacă se bucurau de renume. Astfel, în cazul socrului lui Maimonide, genealogia mamei acestuia cuprindea paisprezece generații, în vreme ce pe linie paternă sunt menționate doar șase, deși sunt impresionante. Faima putea fi câștigată în felurite moduri, dar erudiția era un adevărat talisman. Evreii aveau o credință de neclintit în învățătură. O notă păstrată din vremea lui Maimonide spune: „Acest document trebuie să fie corect, deoarece tatăl autorului a fost fiul fiicei mai-marelui ieșivei."[26] Maimonide

însuși putea să fie destul de mulțumit de ereditatea sa: cele șapte generații includeau patru judecători-cărturari de seamă.

Provenea, de asemenea, dintr-o familie care, mulțumită unui negoț condus cu pricepere, se întreținea singură și avea puterea să-i susțină financiar și pe membrii săi eruditi. De regulă, informațiile pe care le avem despre evrei persoane individuale și chiar despre întregi comunități evreiești, din secolul al II-lea d.Cr. și până la începuturile epocii moderne, sunt fragmentare. Evreii nu mai consemnau istoria, iar existența lor tulburată, rătăcitoare și adesea persecutată explică numărul mic de documente care au ajuns până în zilele noastre. Întâmplarea face totuși ca să știm foarte multe despre Maimonide și mediul în care s-a format în evreimea egipteană a secolului al XII-lea. Toate sinagogile cuprindeau o încăpere numită gheniza. Aici erau adăpostite vechi obiecte de cult și cărți de rugăciune care nu mai erau folosite, dar care, conform legii evreiești, nu puteau fi distruse deoarece conțineau numele lui Dumnezeu. În unele cazuri, aceste depozite pe jumătate sacre conțineau cantități impresionante de documente, inclusiv profane. Umezeala și putregaiul le-a făcut ilizibile într-o generație sau două. Dar Egiptul, dată fiind clima lui uimitor de uscată, este vestit printre eruditi pentru capacitatea de a păstra fragmente de hârtii și papirusuri datând încă din mileniul I î.Cr. și chiar și de mai de mult. La Fustat, Maimonide se închina și preda la sinagoga Ben Ezra, construită în 882 pe ruinele unei biserici copte, vândută evreilor. Gheniza sinagogii se găsea în pod, unde un număr impresionant de mare de documente medievale au rămas practic netulburate până la sfârșitul secolului al XIX-lea, când marele savant evreu Solomon Schechter* a început munca sistematică de recuperare a lor. Aproximativ 100.000 de pagini au luat drumul Bibliotecii Universitare din Cambridge, iar alte 100.000 sau mai multe sunt depozitate în centre academice din întreaga lume. Informațiile pe care le dezvăluie sunt aproape inepuizabile. Marele exeget S.D. Goitein le-a folosit deja cu mare succes pentru a reconstitui societatea din secolele al XI-lea și al XII-lea, care a format fundalul operei și ideilor lui Maimonide.[27]

Gheniza din Cairo conține cel puțin 1.200 de scrisori de afaceri complete, care arată că evreii egipteni, printre care se numără și fratele mai tânăr al lui Maimonide, călătoreau pe distanțe lungi și comercializau o mare varietate de produse. Vopselele constituiau o

* Solomon Schechter (1847–1915), „tatăl" iudaismului reformat, era originar din România (s-a născut la Focșani) (*n.ed.*).

specialitate negustorească a evreilor, dar la fel de importante erau materialele textile, leacurile, pietrele și metalele prețioase, parfumurile. Zonele comerciale cele mai apropiate erau Egiptul de Jos și de Sus, coasta palestiniană și Damascul, în Siria. Un mare negustător din Fustat, Moshe ben Iacov, care făcea negoț cu fructe uscate, hârtie, ulei, ierburi și monede, străbătea această regiune atât de des, încât ajunsese să fie poreclit „navetistul". Dar o însemnare cu scrisul de mână al lui Abraham, fiul lui Maimonide, arată că negustorii din Fustat călătoreau chiar și până în Malaysia, fiind pomenit și un bărbat care a murit în Sumatra. Cantitățile de mărfuri impresionau în egală măsură: marele negustor Iosef ibn Awkal a făcut un transport de marfă în greutate de 129.600 de livre, iar rețeaua lui îi permitea să acționeze ca agent oficial al celor două mari academii babiloniene, ducând deciziile formulate de către acestea în întreaga lume iudaică. Astfel, o comunitate evreiască mică din regiunea Indiilor putea păstra legătura, deși comunicarea unei decizii necesita mult timp – din Cairo până în Sumatra drumul dura patru luni.[28]

Un asemenea drum parcurgea David Maimonide atunci când a pierit. A supraviețuit o scrisoare de-a lui către fratele său mai mare, în care povestește diferite nenorociri ce s-au abătut asupra lui în Egiptul de Sus, de unde s-a îndreptat direct spre Marea Roșie pentru a se îmbarca cu destinația India. După care: tăcere. Despre acest trist episod, Maimonide scria:

> Cea mai mare nenorocire care s-a abătut asupra mea în întreaga mea viață, mai rea decât oricare alta, a fost moartea sfântului (binecuvântată fie amintirea lui) care s-a înecat în Marea Indiană, ducând cu sine mulți bani ce erau ai mei, ai lui și ai altora și lăsându-mă pe mine cu o copiliță și cu văduva lui. În ziua în care am primit aceste vești cumplite, am căzut la pat și am bolit un an încheiat, suferind de un furuncul, fierbințeală și sfârșeală, și n-a lipsit mult să mă sting. Aproape opt ani au trecut de-atunci și încă îl mai jelesc și nu găsesc mângâiere. Și cum să găsesc mângâiere? A crescut pe genunchii mei, a fost fratele meu, învățăcelul meu; negustorea în felurite târguri și câștiga frumos, și eu puteam sta acasă în deplină siguranță. Știa bine Talmudul și Biblia, ca și gramatica [ebraică], și bucuria vieții mele era să mă uit la el. [...] De câte ori îi văd scrisul ori vreo scrisoare de-a lui, inima mi se întoarnă pe dos și durerea îmi umple din nou sufletul. Pe scurt, „voi coborî îndoliat în lumea cealaltă la fiul meu".[29]

Este o scrisoare caracteristică pentru felul în care se exprimă căldura și melancolia din suflet. Putem ignora afirmația lui Maimonide că ar fi stat la pat un an de zile. Avea obiceiul să-și exagereze bolile și slăbiciunile fizice, în realitate era un om extrem de activ, care scria

foarte mult. Nu știm cum arăta la înfățișare cel mai remarcabil dintre evreii Evului Mediu; portretul folosit în primul volum al operelor sale complete, publicat în 1744 – deși reprodus de nenumărate ori de atunci încoace –, este o pură invenție. În schimb, scrisorile și cărțile lui, precum și materialele găsite în gheniza ne mărturisesc multe lucruri despre el. A fost unul dintre reprezentanții marelui secol al XII-lea prerenascentist, care a marcat primul pas adevărat de ieșire din Evul Mediu timpuriu și care a afectat în egală măsură lumea iudaică, cea arabă și Europa creștină. Era un cosmopolit. Scria în arabă, dar se descurca la fel de ușor și în alte limbi, răspunzând de obicei la scrisori în limbile în care îi erau scrise. A fost un cititor neobosit până la capătul zilelor. Într-o scrisoare susține că ar fi citit toate tratatele de astronomie, iar în alta pretinde că nu există vreo lucrare de idolatrie pe care să n-o cunoască.[30]

Capacitatea lui Maimonide de a absorbi cantități uriașe de scrieri dificile, sacre și profane, s-a manifestat încă din copilărie. La fel și dorința lui de a le prezenta lumii iudaice într-o formă ordonată și rațională. Nu împlinise încă șaisprezece ani când a încheiat *Tratatul despre logică*. În 1158, a urmat *Tratatul despre calendar*, o lucrare de astronomie. La douăzeci și doi de ani a început să scrie prima sa lucrare importantă, *Comentariu la Mishna*, încheiată la Fustat, în 1168. Era echivalentul așa-numitelor *summae* ale cărturarilor creștini, incluzând un număr mare de materiale profane despre animale, plante, flori și istorie naturală, precum și despre psihologia umană. O mare parte din această lucrare a fost scrisă în timp ce el și familia sa căutau un loc unde să poată trăi feriți de primejdii: „Eram mânat dintr-un colț al lumii într-altul", notează el, „[...] numai Dumnezeu știe că unele capitole le-am explicat în vremea peregrinărilor, iar altele la bordul corăbiilor"[31]. Următoarea întreprindere a fost aceea de a codifica legea talmudică, *Mishne Tora*, lucrare în paisprezece volume, care i-a luat zece ani și a fost încheiată în 1180. La acea vreme, moartea lui David l-a obligat să se apuce de practicarea medicinei. Era și judecător activ, la timpul cuvenit devenind șeful comunității evreiești din Egipt, deși n-a primit niciodată titlul oficial de *naghid*. Foarte mulți oameni din întreaga lume iudaică îi cereau sfatul prin intermediul scrisorilor, și peste patru sute de *responsa*, scrise de el în ebraică, au fost publicate. Dar în 1185 a găsit răgazul să înceapă cea mai cunoscută și mai remarcabilă lucrare a sa, *Călăuza rătăciților*, trei volume în care explică teologia și filozofia fundamentală ale iudaismului, și pe care a încheiat-o în 1190.

Maimonide s-a aplecat cu multă seriozitate asupra profesiei de medic, ceea ce i-a și adus, în principal, faima în lumea neevreiască.

A scris mult despre dietă, medicamente și tratamente; au supraviețuit zece dintre lucrările sale de medicină, și nu e exclus să existe și altele. Ținea prelegeri de fiziologie și terapeutică, precum și despre religia și legile iudaice. L-a îngrijit pe vizirul lui Saladin, Al-Fadi al-Baisami, care îi plătea un salariu anual, iar mai târziu pe fiul lui Saladin, care a devenit sultan în 1198. A fost invitat – dar a refuzat – să devină doctor la curtea „regelui franc" (ori a lui Richard Inimă-de-Leu al Angliei, ori la cea a lui Amalric, rege al Ierusalimului). Sursele arabe spun foarte clar că era privit drept unul dintre cei mai buni doctori ai lumii, cu o pricepere deosebită în a trata cazurile psihosomatice. Circula în acea vreme un vers arab: „Leacul lui Galen pentru trup doar este, pe când al lui [Maimonide] trup și suflet tămăduiește."[32]

A dus o viață de muncă eroică asiduă în slujba comunității, vizitându-i pe bolnavi în marile spitale publice, dar primindu-i și acasă. Într-o scrisoare către elevul său favorit scria:

> Mi-am câștigat o mare faimă printre cei mari, adică în fața marelui cadiu, a emirilor, în casa lui Al-Fadr și în ale altor nobili ai orașului, care nu plătesc mult. Oamenii de rând găsesc că e prea departe să vină până în Fustat să mă vadă, astfel că trebuie să-mi petrec zilele vizitându-i pe bolnavi în Cairo, și când ajung acasă sunt prea obosit să mă apuc din nou de cercetarea cărților de medicină – știi prea bine cât timp îi trebuie în arta noastră unui om conștiincios pentru a verifica toate sursele de care are trebuință, ca să poată fi sigur că tot ceea ce spune se întemeiază pe argument și autoritatea cea mai demnă de încredere.

Altui corespondent, Samuel ibn Tibon, îi scria în 1199:

> Eu locuiesc în Fustat, iar sultanul tocmai în Cairo, și distanța dintre cele două locuri este cât de două ori o zi de Sabat [adică 23 de kilometri], îndatoririle mele față de sultan sunt împovărătoare. Trebuie să-l vizitez devreme în fiecare dimineață. Dacă se simte rău sau vreunul dintre copiii lui ori cineva din harem cade bolnav, nu plec din Cairo, ci-mi petrec cea mai mare parte din zi în palat. Dacă vreun demnitar de la Curte este bolnav, atunci rămân acolo toată ziua [...] chiar dacă nu e nimic de făcut, nu ajung în Fustat decât după-amiaza. Atunci sunt obosit și flămând și găsesc ograda casei mele plină de oameni, nobili și umili, neevrei, teologi și judecători, așteptând să mă întorc. Descalec, mă spăl pe mâini și îi rog să mă aștepte până ce mănânc, singura mea masă în douăzeci și patru de ore. Apoi mă ocup de pacienți. Stau la coadă până la miezul nopții, uneori până la 2 dimineața. Vorbesc cu ei întins pe spate, pentru că mă simt slăbit. La căderea nopții, uneori sunt prea ostenit să vorbesc. Prin urmare, nici un israelit nu poate sta de vorbă cu mine între patru ochi decât de Sabat. Atunci vin toți la mine după slujbă și eu îi sfătuiesc ce să facă săptămâna următoare. După care rămân să studieze până la prânz, și

pleacă. Unii se întorc și continuă să studieze până la rugăciunile de seară. Ăsta mi-e programul de fiecare zi.[33]

La un an după această scrisoare, Maimonide nu a mai putut să se ducă la sultan în persoană, fiind nevoit să își transmită instrucțiunile prin intermediul medicilor acestuia. Dar a continuat să primească în curtea casei sale și să dea sfaturi medicale, teologice și judecătorești până la moarte, în 1204, când a împlinit șaptezeci de ani.

Maimonide s-a dedicat cu tot sufletul comunității evreiești și, într-o măsură mai mică, comunității umane în întregul ei. O atitudine în deplin acord cu principiul social aflat în centrul religiei iudaice. Dar ajutorul pe care-l acorda comunității din Fustat – sau chiar comunității mai largi din Cairo – nu era de ajuns. Maimonide era conștient de faptul că poseda o mare forță intelectuală, și, la fel de important, acea energie și acea concentrare necesare pentru a se folosi în mod productiv și cât mai deplin de această forță. Evreii fuseseră aduși pe lume pentru a plămădi aluatul umanității, pentru a-i lumina pe neevrei. Nu dețineau putere statală sau forță militară, sau teritorii întinse. Dar aveau minte. Armele lor erau intelectul și procesul gândirii. Eruditul se bucura astfel de un statut deosebit în societate și, ca urmare, de responsabilități aparte; eruditul de frunte avea îndatoriri dintre cele mai stricte care puteau fi imaginate – el trebuia să preia comanda în procesul de preschimbare a unei lumi sălbatice și irațională într-o lume chibzuită, în acord cu intelectul divin și desăvârșit.

Procesul iudaic de raționalizare a început cu introducerea monoteismului și prin legarea acestuia de etică. Aceasta a fost în principal opera lui Moise. Era firesc, așadar, ca Maimonide să-i acorde lui Moise nu numai un rol unic – a fost singurul profet, susținea Maimonide, care comunicase direct cu Dumnezeu –, ci să și vadă în el o mare forță intelectuală ordonatoare, care creează legea din haos. În mod limpede, funcția continuă a evreilor era aceea de a împinge tot mai departe frontierele rațiunii, adăugând mereu noi teritorii împărăției gândirii a lui Dumnezeu. Filon, care în multe privințe a fost un precursor al lui Maimonide, avea aceeași opinie despre obiectul erudiției iudaice. În primul rând, era un scut protector pentru evrei – căci ei erau „seminția celor care se roagă", care interveneau ca mijlocitori pe lângă Dumnezeu în favoarea umanității –, iar în al doilea rând reprezenta mijlocul prin care o lume înspăimântător de irațională putea fi civilizată. Filon avea o perspectivă sumbră asupra condiției umane neevoluate. Avusese experiența unui pogrom cumplit în Alexandria, pe care-l descrie în scrierile sale istorice, *In Flaccum*

și *Legatio in Gaium*, rămas doar sub formă de fragmente. Lipsa rațiunii putea să-i transforme pe oameni în monștri, mai răi decât animalele. Antisemitismul era un fel de paradigmă a răului omenesc, deoarece nu era doar irațional în sine, ci și o respingere a lui Dumnezeu, esența nebuniei. Intelectualii evrei, în schimb, puteau să lupte împotriva nebuniei prin scrierile lor. Acesta este motivul pentru care, în a sa *De Vita Mosis*, a încercat să prezinte unui public neevreu facultatea iudaică de a judeca, iar în *Legum Allegoriarum*, a căutat să dea o explicație rațională, prin intermediul alegoriei, unora dintre cele mai bizare elemente ale Pentateuhului, spre folosul cititorilor evrei.[34]

Maimonide era la jumătatea drumului între Filon și lumea modernă. Ca și Filon, nu-și făcea iluzii cu privire la umanitatea aflată în starea aceea fără de Dumnezeu și irațională. Nu avusese prilejul să cunoască în mod direct persecuțiile creștine, în schimb trăise pe propria sa piele experiența amară a sălbăticiei islamice, și chiar și în refugiul lui liniștit din Fustat, cei care-i scriau îi aminteau că atrocitățile împotriva evreilor nu încetaseră câtuși de puțin; scrisoarea sa către yemeniți reflectă profundul său dispreț pentru islam, drept răspuns la lipsa de judecată a lumii.[35] Spre deosebire de Filon, nu beneficiase de vasta panoplie a raționalismului grec, aflată în biblioteca din Alexandria. Dar aristotelismul începuse din nou să fie răspândit de către intermediarii arabi – Avicenna (980–1035) și contemporanul mai bătrân al lui Maimonide, Averroes (1126–1198). Mai mult, era beneficiarul celor o mie de ani de comentariu iudaic, din care mare parte reprezenta o altă formă de raționalism.

La toate acestea se adaugă faptul că Maimonide era un raționalist prin temperament. Întocmai ca în cazul lui Filon, scrierile lui trădează precauție, moderație și neîncredere în entuziasm. Era întotdeauna atent să evite certurile, și mai ales *odium theologicum*: „Chiar și când oamenii mă jignesc, nu iau în seamă, ci răspund politicos și cu vorbe prietenești, sau rămân tăcut." Era puțin înfumurat, dar cu siguranță nu orgolios: „Nu zic că nu greșesc niciodată. Dimpotrivă, când îmi descopăr vreo greșeală, sau dacă sunt acuzat de alții că greșesc, sunt gata să schimb totul în ceea ce scriu, în felul în care mă port și chiar și în felul meu de a fi." Într-o faimoasă scrisoare de răspuns la comentariile pe marginea scrierii sale *Mishne Tora,* făcute de cărturarii din sudul Franței, el își recunoaște greșelile, adăugând că a operat deja câteva corecturi și va mai introduce și altele, și afirmă că sunt îndreptățiți să se îndoiască de opera lui: „Nu vă smeriți în fața mea. N-oți fi voi dascălii mei, dar îmi sunteți egali și prieteni, și toate întrebările voastre merită să fie puse."[36] Era, desigur,

un elitist. Mai bine să facă plăcere unui singur om inteligent decât să satisfacă zece mii de nebuni, așa gândea el. Dar era și tolerant: credea că toți oamenii evlavioși vor fi salvați, indiferent de religie. Era minunat de cuviincios, conciliant, calm, judicios. Mai presus de orice, era un savant, mereu în căutarea adevărului, încrezător că acesta va izbândi în cele din urmă.

Maimonide avea o părere foarte clară despre cum trebuia să arate societatea adevărată și rațională – și prin urmare divină. Esența ei nu va fi reprezentată de satisfacția fizică sau materială. Fericirea supremă consta în existența nemuritoare a intelectului uman care îl contempla pe Dumnezeu.[37] În ultimul capitol din *Mishne Tora*, el descrie societatea mesianică: „Stăpânirea Lui se va statornici pe deplin și atunci înțelepții vor fi liberi să cerceteze Legea și înțelepciunea ei, și în acele vremuri nu vor mai fi foamete ori războaie, nici ură sau vrăjmășie [...] și nici o altă trudă pe pământ decât aceea pentru a-L cunoaște pe Domnul Dumnezeu și numai pe El." Garantul societății perfecte este legea divină. Prin definiție, un stat ideal se află supus legii divine.[38]

Așadar, desigur, trebuia așteptat Mesia, iar Maimonide, fiind un savant precaut, era ultimul dintre oameni care să lanseze viziuni escatologice. Totuși, până se va întâmpla acest lucru, legea putea fi aceea care să dea naștere unor societăți bune. În *Călăuza rătăciților*, el își expune opinia extrem de raționalistă în privința Torei: „Legea în întregul ei ține spre două lucruri – bunăstarea sufletului și bunăstarea trupului." Prima privește dezvoltarea intelectului uman, a doua – îmbunătățirea relațiilor politice dintre oameni. Legea realizează acest lucru prin aceea că stabilește opinii adevărate, care înalță intelectul, și prin aceea că elaborează norme care să reglementeze comportamentul uman. Cele două interacționează. Cu cât ne străduim ca societatea noastră să fie mai stabilă și mai pașnică, cu atât au oamenii mai mult timp și energie pentru a-și dezvolta intelectul, astfel ca, la rândul lor, să aibă capacitatea să aducă și mai multe îmbunătățiri societății. Și așa mai departe – un cerc virtuos în locul cercului vicios al societăților care sunt lipsite de lege.[39] Am putea crede că Maimonide vedea apariția epocii lui Mesia nu din senin, în urma unui tunet neașteptat, ci ca un rezultat al îmbunătățirilor progresive, câtuși de puțin miraculoase, ale rațiunii umane.

În consecință, cea mai bună cale de îmbunătățire a condiției umane în general – și de asigurare a supraviețuirii avangardei evreiești în particular – era aceea de a răspândi cunoașterea Legii, deoarece Legea însemna capacitate de a judeca și progresa. Deși elitist,

Maimonide gândea în termenii unei elite tot mai numeroase. Ceea ce nu era cu totul imposibil într-o societate extrem de savantă. O axiomă iudaică suna astfel: „Omul trebuie să vândă tot ceea ce are și să cumpere cărți, căci, după cum spun înțelepții, «Cel care mărește numărul cărților își lărgește înțelepciunea».“ Un om care își împrumuta cărțile, în special celor săraci, creștea în ochii lui Dumnezeu. „Dacă un om are doi fii, dintre care unuia nu-i place să-și împrumute cărțile altora, în vreme ce al doilea abia așteaptă să facă asta, omul cu pricina ar trebui să-și lase biblioteca celui de-al doilea, chiar dacă acesta este mai tânăr“, scria unul dintre contemporanii lui Maimonide, Iehuda din Regensburg. Evreii pioși considerau paradisul drept o bibliotecă imensă, al cărei bibliotecar era Arhanghelul Metatron: cărțile de pe rafturi se înghesuiau unele în altele pentru a face loc celor nou-venite. Maimonide nu era de acord cu această aiureală antropomorfă, dar accepta ideea ca lumea să devină o versiune abstractă a academiei cerești. Ar fi acceptat și prescripțiile practice ale lui Iehuda – și anume ca un om să nu îngenuncheze niciodată pe o carte din cele mari pentru a-i închide cataramele, să nu folosească niciodată peneluri drept semne de carte și să nu întrebuințeze vreodată cărțile drept proiectile ori instrumente de pedepsire a cărturarilor –, precum și cu minunata lui maximă: „Un om ar trebui să arate interes pentru felul în care-i sunt prețuite cărțile.“[40] Moderat în toate lucrurile cu excepția studiului, Maimonide era pasionat de cărți, o pasiune pe care ar fi dorit să o aibă toți evreii.

„Toți evreii“, adică inclusiv femeile și bărbații care trudeau cu mâinile, nu cu capul. Maimonide spunea că unei femei nu i se putea cere să studieze, dar că era cu atât mai merituoasă când o făcea. Fiecare bărbat trebuia să studieze după putința sa: astfel, un meșteșugar isteț putea să dedice trei ore meseriei lui, consacrându-și alte nouă studiului Torei – „trei pentru studiul Legii scrise, trei pentru Legea Orală și trei pentru a cugeta la cum poate fi una dedusă din cealaltă“. Această mică analiză, pe care el o denumea „începutul erudiției“, ne indică întru câtva măsura pe care o stabilea el pentru sârguință.[41]

Totuși, nu prea avea rost să îndemni poporul evreu să studieze fără ca în același timp să faci tot posibilul pentru ca acest studiu să devină productiv. Convins că judecata rațională și Legea erau singurele elemente de apărare pe care le avea la dispoziție evreul, și singurele mijloace prin care lumea putea deveni un loc mai civilizat, Maimonide era în același timp dureros de conștient de faptul că Legea însăși, după o mie de ani de adaosuri de legi și de comentarii

necoordonate, se găsea într-o stare de confuzie cumplită, plină de elemente necuviincios de iraționale. Prin urmare, munca sa de-o viață avea două țeluri: să pună ordine în Lege și să o prezinte din nou pe un fundament pe deplin rațional. Pentru a împlini primul țel, a scris comentariul la Mishna, care, pentru prima oară, formula clar principiile de bază ale legislației mishnice, și a codificat legea talmudică, cu scopul, după cum se exprima el, de a ușura și grăbi găsirea unei decizii în „marea Torei". „Indiferent că scrii un comentariu ori un cod – fiecare este o sarcină distinctă în sine", observa Maimonide. Fiind un intelectual de geniu, Maimonide a scris și una, și alta. Și a făcut-o stăpânit de sentimentul unei nevoi urgente, într-un context (în opinia sa) de mari pericole pentru evrei: „În vremuri de persecuție, ca acelea de acum", spunea el, „oamenilor le lipsește acea liniște mentală de a se dedica studiului aprofundat, și aproape tuturor le vine foarte greu să găsească o hotărâre clar formulată în scrierile primilor codificatori, care sunt la fel de haotice ca și Tora însăși. Și încă și mai puțini sunt cei care pot să extragă legea direct din sursele talmudice." Ceea ce a realizat el era clar, ordonat, concis și neîmpovărat de nesfârșite liste cu surse. Nu era o operă definitivă, așa cum spera el. Ca orice altă încercare de a rosti ultimul cuvânt în privința Legii, și aceasta a dus la explozia unei alte uriașe avalanșe de tomuri – în 1893, s-a întocmit o listă (și aceasta incompletă) cu 220 de comentarii esențiale pe marginea Codului lui Maimonide.[42] Eficientă a fost însă în orice caz: un contemporan spaniol spunea că judecătorii se pronunțau împotriva scrierii, tocmai pentru că îngăduia oricărui profan să le verifice deciziile. Exact acest lucru îl dorea și Maimonide – ca Legea, spada și armura evreilor să devină proprietatea funcțională a tuturor.

Maimonide dădea o explicație rațională fiecărui punct din cod sau comentariu. În completare a scris însă și *Călăuza rătăciților*, pentru a arăta că credințele evreilor nu erau doar un set de aserțiuni arbitrare impuse de o putere divină și o autoritate rabinică, ci puteau fi deduse și dovedite și pe cale rațională. În aceasta urma drumul deschis de Saadia ben Iosef (882–942), vestitul și controversatul gaon de la academia din Sura, primul filozof evreu după Filon care a încercat să așeze iudaismul pe o bază rațională. Maimonide nu era de acord cu tot ceea ce scrisese Saadia Gaon în a sa *Carte a credințelor și doctrinelor*, dar l-a încurajat să îmbrățișeze pe deplin credința și filozofia iudaice. Avicenna și Averroes au făcut același lucru pentru islam, iar Toma d'Aquino avea s-o facă în curând pentru creștinism. Maimonide însă a fost cel mai mare raționalist dintre ei. De

exemplu, în problema-cheie a profeției, el folosea metafora, analogia și parabola pentru a demonstra caracterul „natural" al comunicărilor profeților cu Dumnezeu și al miracolelor săvârșite de ei. Teoria sa era aceea a emanației divine exploatate de profeți. Așa-numiții îngeri care îi ajutau să producă viziunile specifice nu erau altceva decât însăși capacitatea imaginativă a profetului; cuvântul folosit de Maimonide pentru a se referi la intelect era heruvim.[43]

Exista însă și un punct în care capacitatea de judecată rațională a lui Maimonide înceta. Simțea că trebuia să tragă o linie de demarcație foarte clară între Moise și ceilalți profeți. Pe aceștia îi scotea iute din discuție, pe motiv că se foloseau de amfibologii sau analogii; Moise, în schimb, „nu profețea prin parabole, așa cum făceau alții"; el chiar a stat de vorbă cu Dumnezeu, „ca un spirit care vorbește cu alt spirit, fără alt mijlocitor". A încercat să explice unicitatea lui Moise prin aceea că într-un singur individ trebuie să se regăsească cea mai desăvârșită perfecțiune inerentă speciei umane – și Moise era acest individ. Prin urmare, ceea ce făcea, de fapt, Maimonide, era să reducă aria iraționalismului din iudaism, dar nu și să-l elimine: izola anumite zone centrale ale credinței, pe care rațiunea nu le putea explica – deși nu voia să recunoască acest lucru. Admitea totuși că anumite aspecte depășeau puterea de judecată a omului. În legătură cu aparentul conflict dintre liberul-arbitru și predestinare, el cita din Ecclesiastul – „Ceea ce a fost este departe, și adânc, adânc! Cine poate-acum să-i dea de înțeles?"[44] –, iar în scrierile lui sunt pasaje în favoarea atât a libertății de voință absolute de a urma sau desconsidera Legea, cât și în a determinismului strict. Îi ataca pe astrologi pentru zădărnicirea Legii. Pe de altă parte, primul dintre cele treisprezece principii ale credinței stabilite de el este: „Dumnezeu singur a îndeplinit, îndeplinește și va îndeplini toate acțiunile."[45] Putem să ne referim și la alte contradicții existente în vasta sa operă, deși, în mod surprinzător, sunt foarte puține.

Ceea ce încerca Maimonide să facă era să-i întărească pe evrei în credința lor, și pentru aceasta a căutat să o golească de superstiții și s-o susțină prin judecăți raționale. Pe parcursul acestui proces, el a introdus și a popularizat o tentativă de înțelegere critică a aspectelor misterioase ale credinței, ceea ce, în cele din urmă, nu a făcut decât să-i atragă și mai mult pe oameni. Odată eliberată din recipientul credinței pure, rațiunea capătă o viață și o voință ale ei proprii. Maimonide a fost un mare prevestitor al viitorului poporului evreu; și chiar al viitorului omenirii. *Călăuza rătăciților* a fost un îndreptar al minților evreilor timp de secole – nu întotdeauna în

direcția în care și-a dorit-o el. Într-un anume sens, Maimonide a jucat în religia iudaică același rol pe care l-a jucat Erasmus în religia creștină: a „depus" niște ouă periculoase, care aveau să scoată pui mai târziu. În știința medicinei a introdus doctrina iudaică a unității dintre trup și suflet, materie și spirit, ceea ce i-a prilejuit o înțelegere esențială a bolilor psihice, prefigurându-l astfel pe Freud. Teologilor le-a dat încredere în compatibilitatea dintre credință și rațiune, o încredere ce se potrivea cu felul său calm și maiestuos de a gândi, dar care, la un moment dat, l-a îndepărtat complet pe Spinoza din sfera iudaismului.

În acea epocă existau mulți evrei erudiți care se temeau de direcția în care îndrepta Maimonide religia iudaică. În Provence, unde creștinismul era sfâșiat de erezia albigenzilor și unde, pentru a se putea impune ortodoxia, a fost întemeiată noua instituție a Inchiziției dominicane, mulți rabini doreau ca autoritățile iudaice să adopte o atitudine similară. Detestau felul alegoric în care Maimonide explica Biblia și doreau să-i fie interzise cărțile. În 1232, intervenind în această dispută iudaică, dominicanii i-au ars cărțile. Ceea ce, desigur, i-a provocat pe raționaliști să contraatace. „Inimile oamenilor", scriau discipolii lui Maimonide, „nu pot fi abătute de la studiul filozofiei și al cărților filozofice; atâta vreme cât au un suflet în trup [...] ei au de gând să lupte pentru onoarea marelui rabi și a cărților sale, și își vor dedica banii, activitatea și spiritul în slujba doctrinelor lui sfinte, atât cât vor mai putea respira viață prin nările lor."[46]

În ciuda acestei demonstrații de pumni verbali, nu s-au abătut prea multe lovituri, în teorie. Legea iudaică era severă în privința heterodoxiei – dacă doi evrei depuneau mărturie că l-au văzut pe un al treilea închinându-se la un chip, acesta putea fi condamnat la moarte –, dar în practică, fiind vorba de o catedocrație, și nu de o autocrație, erau îngăduite o mulțime de opinii în surprinzător de multe direcții. Chiar și un om declarat a fi eretic nu suferea nici o pedeapsă corporală atâta vreme cât nu căuta să-i convertească și pe alții la părerile sale. Ca urmare, raționalismul și superstiția au continuat să coexiste într-o armonie incomodă, uneori chiar în una și aceeași persoană.

Ținând cont de condițiile mizere și de teama în care erau adesea forțați evreii să trăiască, persistența iraționalismului nu era surprinzătoare. Maimonide considera intelectul și rațiunea drept cele mai bune arme ale oricărui evreu, și chiar asta și erau – pentru elita încrezătoare în propriile sale puteri. Dar pentru masa evreilor de rând, poveștile despre miracolele din trecut și speranța miracolelor ce

aveau să vină reprezentau un sprijin mult mai sigur în vremurile tulburi. Literatura evreiască sacră se îngrijea de ambele nevoi, căci, alături de metoda critică ce producea satisfacții intelectuale, se găsea și numărul tot mai mare de povestiri agadice, *piyut* sau poezii, și nesfârșit de multele superstiții dintre cele mai bizare, pe care copiii le învățau pe genunchii mamelor lor. Cu cât evreii erau supuși la mai multe persecuții și constrângeri economice, cu atât apelau mai mult la basmele sacre. „A fost o vreme", stătea scris într-o Midrash, „când banii nu erau neîndestulători și când oamenii doreau să audă Mishna, Halacha și Talmudul. În ziua de azi, banii sunt puțini și, mai rău decât atât, oamenii se îmbolnăvesc din pricina sclaviei banilor și tot ce vor să audă sunt binecuvântări și consolări"[47].

Evreii au suferit crunt atât sub islam, cât și sub creștinism. E adevărat că, așa cum spunea unul dintre învățăceii lui Abélard, „un evreu, oricât de sărac, dacă are zece copii îi va da pe toți să învețe carte, nu pentru câștig, așa cum fac creștinii, ci pentru a înțelege legea lui Dumnezeu – și nu numai pe fii, ci și pe fiice"[48]. Dar genul de raționalism pe care-l propovăduia Maimonide era într-adevăr posibil doar pentru cei din clasa superioară, și a și rămas în mare măsură proprietatea acesteia. După cum o dovedesc documentele din gheniza, religia populară pe care el o detesta și o denunța înflorea sub nasul lui în Fustat. Evreii practicau atât magia albă, cât și cea neagră. Făceau tot felul de scamatorii cu focul, făceau păsările să nu mai poată zbura și apoi să zboare din nou, conjurau spirite bune și rele în cadrul unor ceremonii care durau uneori întreaga noapte, apoi organizau ședințe de tămâiere pentru a scăpa de ele. Intrau în transă, țineau ședințe de spiritism. Cunoșteau tot felul de descântece pentru apărarea călătorilor, pentru a scăpa un cal de păduchi, pentru a-i face pe bărbați sau pe femei să se îndrăgostească, sau „chemau îngerii" în ajutor. Existau chiar și manuale tainice, scrise în iudeo-arabă, al căror scop era acela de a-i conduce pe evrei spre comorile din mormintele egiptenilor antici.[49]

Cu toate acestea, o asemenea abordare irațională a religiei nu se limita doar la masele de evrei de rând, ci îi atrăgea chiar și pe cei din clasele superioare, în rândul cărora a luat forma misticismului. Însăși soția lui Maimonide era o credincioasă ferventă, care se trăgea dintr-o familie veche de mistici pioși. Abraham, fiul și moștenitorul său, a adoptat mai curând atitudinea mamei decât a tatălui. Deși, din câte se pare, a fost devotat memoriei tatălui său și i-a apărat opiniile cu înflăcărare, propriul său *magnum opus*, un volum gigantic purtând titlul *Îndreptar deplin pentru cei pioși*, prezintă pietismul sau

hasidismul drept un mod de viață, o știință contrară raționalismului.[50] Abraham era cunoscut drept *rosh kol ha-hasidim*, „mai-marele tuturor celor pioși", primind scrisori și fiind vizitat de discipoli din întreaga lume iudaică. Acești bigoți posteau toată ziua și își petreceau întreaga noapte rugându-se. Abraham îi admira chiar și pe misticii musulmani, așa-numiții sufiți, spunând despre ei că erau discipoli mult mai merituoși ai profeților lui Israel decât evreii din vremea lui.[51] O declarație ce l-ar fi mâniat pe tatăl său, care a dorit să interzică scrierile misticilor evrei, ca să nu mai vorbim de cele ale musulmanilor.

Din nefericire pentru raționaliști, misticismul avea rădăcini adânci în iudaism; se poate spune chiar că rădăcinile sale ajungeau până în cultul lui Iahve. Autorităților religioase le convenea ideea încetățenită că Dumnezeu i-a încredințat lui Moise nu numai legea scrisă a Pentateuhului, ci și Legea Orală. Dar în același timp era o idee periculoasă, deoarece ducea la credința că existau anumite cunoștințe speciale referitoare la Dumnezeu, transmise pe cale orală și în secret, pe care numai foarte puțini privilegiați aveau voie să și le însușească. În Talmud, „Cabala" nu înseamnă altceva decât „[doctrină] primită", sau „tradiție" – ce s-a adăugat ulterior Bibliei, după Pentateuh și învățătura orală. Dar cu vremea a ajuns să însemne învățătură ezoterică, îngăduind celor puțini privilegiați ori să stabilească o comunicare directă cu Dumnezeu, ori să intre în posesia unor cunoștințe despre Dumnezeu pe căi neraționale. Capitolul 8 al Pildelor lui Solomon și capitolul 28 al Cărții lui Iov, care prin intermediul metaforei și analogiei vorbesc despre înțelepciune ca despre o forță vie, creatoare, oferind cheia spre Dumnezeu și univers, par să confirme această idee. În epocile ulterioare, de câte ori un evreu raționalist încerca să atace misticismul, descoperea că reprezentanții acestuia puteau oricând să se apere citând din Biblie.

Talmudul era o sursă încă și mai bogată de citate, deoarece la acea vreme iudaismul cuprindea o mulțime de elemente ezoterice. Unii exegeți susțin că acestea au fost primite pe filieră persană, în timpul Exilului; alții au un punct de vedere mai plauzibil, și anume că proveneau din gnosticismul grec. Gnosticismul, sau suma sistemelor secrete de cunoaștere, este o excrescență parazită extrem de insidioasă, care se lipește precum o iederă otrăvitoare pe trunchiul sănătos al unei religii importante. În creștinism, Părinții Bisericii au fost nevoiți să lupte cu disperare pentru a împiedica gnosticismul să înăbușe credința. Iudaismul nu a scăpat neatacat, în special în diaspora. Filon, în *De vita contemplativa*, scria despre o sectă numită Adoratorii lui Dumnezeu, care formulaseră teoria Torei ca un

organism viu, o idee tipic gnostică.[52] Teoria aceasta a pătruns în diverse cercuri din Palestina, care manifestau mai multă rezistență față de ideile grecești – fariseii, esenienii, secta Qumran, iar mai târziu tanaimii și amoraimii. Iosephus ne spune că esenienii aveau o literatură magică. Prima ei eflorescență a fost literatura apocaliptică.

Aceste cărți, ai căror autori adevărați își ascundeau identitatea în spatele numelor lui Enoh, Moise, Noe, Baruh și ale altor mari personalități istorice, erau xenofobe, naționaliste, incendiare, după cum am văzut deja; reprezentau refugiul furios și amar al unui popor oprimat ce invoca ploi torențiale și uragane care să se prăvălească peste capetele dușmanilor lor înarmați până în dinți. În ele se scria despre îngeri, diavoli, iad, rai, furtuni de foc și sfârșitul lumii, când grecii și romanii aveau să fie nimiciți. Se refereau la cunoștințe tainice care nu le erau îngăduite decât celor mai de încredere și mai zeloși dintre evrei – era un lucru caracteristic pentru impetuoșii călugări de la Qumran să aibă în posesia lor Cartea lui Enoh în ebraică și în aramaică – și aveau acces la surse ascunse ale puterii, care puteau fi invocate pentru a-i supune pe *kittim* și pe alți opozanți mult huliți ai lui Dumnezeu. Capitolul 14 din Cartea lui Enoh care tratează despre misterele Tronului așezat pe car – la rândul său pomenit în capitolul 1 din Iezechiel – a dus la apariția unei întregi școli a misticii *Merkava* (carul). Asupra evreilor creduli se prăvăleau munți de informații despre îngeri care „stăteau în fața carului", despre focul care năvălea din ceruri, despre înălțarea sufletelor pioase până la car prin intermediul extazului. Spre deosebire de conținutul Torei, care era deprins în mod public prin incantații zgomotoase, învățătura carului era împărtășită pe ascuns, șoptit, unor elevi anume aleși, care trebuiau să facă dovada anumitor calități etice, să aibă anumite trăsături ale feței și palme care să-i satisfacă pe chiromanți. Tălmăcitorii acestor cunoștințe erau uneori înconjurați de foc sau de un nimb, ori intrau în transă. Pătrundeau în parədis în mod miraculos, precum Ilie – unul „a privit și a murit", altul „a privit și a fost nimicit", un al treilea „a urcat în pace și a coborât în pace".[53] Cei care aspirau să atingă starea extatică își puneau capetele între genunchi și intonau cântece despre Tronul gloriei sau alte poeme sacre mai vechi.

Pe lângă magia practică a comunicării directe cu Dumnezeu prin stările mistice, cărțile ezoterice din secolul I revărsau un torent de informații despre dumnezeire și paradis. Deoarece Tora era o carte sfântă, literele erau și ele sfinte; la fel și numerele; prin găsirea cheii se putea accede la cunoștințe tainice. O cheie era Psalmul 146:5*:

* În original, Psalmul 147 (*n.tr.*).

„Mare este Domnul nostru și mare este tăria Lui", folosit pentru a reda dimensiunile divinității – utilizând codul de cifre corespunzătoare literelor – 236 – multiplicat cu 10.000 de leghe celeste, pentru a afla măsurile de bază ale capului și membrelor, precum și numele lor secrete. Aceste nume secrete pentru Dumnezeu – de exemplu Adiriron, Zavodiel, Achtriel, Tazash, Zohariel – erau importante deoarece formau parole prin care paznicii porților cerești lăsau sufletul care urca până acolo să pătrundă în fantastica serie de opt palate care duceau până în paradis. Opt era o cifră magică, preluată din gnosticismul grec, iar carul, puterea și emanația lui Dumnezeu, era echivalentul aeonului grec. Dar și douăzeci și doi, număr ce reprezenta literele alfabetului ebraic, era un număr sacru, întrucât creația însăși era hotărâtă prin combinații de litere ebraice; odată descoperite, aceste coduri dezvăluiau secretele universului.

Înțelepții erau fascinați și totodată oripilați de această superstiție ieșită din comun. Antropomorfismul măsurilor trupești ale lui Dumnezeu se opunea doctrinei iudaice fundamentale, conform căreia Dumnezeu nu este creat și nu poate fi cunoscut. Înțelepții îi sfătuiau pe evrei să urmeze legea cu sfințenie și să nu se lase tentați să cerceteze mistere periculoase: „Cine stă să cumpănească la patru lucruri mai bine nu s-ar fi născut – ce-i deasupra, ce-i dedesubt, ce-i înaintea timpului și ce va fi după." Dar ei înșiși au început să facă exact acest lucru; și, fiind elitiști, aveau tendința să accepte ideea că anumite cunoștințe erau împărtășite numai celor aleși: „Povestea creației nu trebuie spusă în fața a doi oameni deodată, iar capitolul despre car nici măcar în fața unuia singur, decât dacă acesta e un înțelept și are de-acum o înțelegere independentă asupra ei." Așa prevede Talmudul; într-adevăr, Talmudul și alte scrieri sfinte conțineau o bună parte din acest material suspect.

Nu e de mirare deci că raționaliști de talia lui Maimonide erau stânjeniți și chiar exasperați de multe din cele aflate în Talmud. De exemplu, *Shiur Koma,* sau „Măsura trupului divin", care interpreta Cântarea Cântărilor drept o alegorie divină a iubirii lui Dumnezeu pentru Israel, oferea dimensiuni uluitor de detaliate ale membrelor lui Dumnezeu, cât și numele tainice. Karaiții, care respingeau total iudaismul talmudic, râdeau batjocoritor când era vorba de acest text și îl foloseau drept armă împotriva rabinilor. Susțineau că fața lui Dumnezeu măsura până în vârful nasului 5.000 de elli. O invenție, desigur; dar în carte existau asemenea date la fel de rele. Și musulmanii le foloseau pentru a-i ataca pe evrei și pentru a-și justifica persecuțiile. Ulterior, un comentator talmudic a încercat să

lămurească textul, spunând că cifrele reprezentau, de fapt, dimensiunile universului. Aversiunea pe care o manifesta Maimonide atunci când avea de-a face cu acest text nu e greu de imaginat. La început s-a refugiat în propoziția: „Mi-ar trebui o sută de pagini ca să discut pe această temă." Dar a tăiat-o – a supraviețuit până în zilele noastre manuscrisul comentariului său la Mishna în care apare corectura. Mai târziu a reușit să se convingă singur că era opera „unuia dintre predicatorii bizantini, nimic mai mult", denunțând-o drept plăsmuire.[54]

Raționalismul susținut de Maimonide era, în parte, o reacție la înmulțirea literaturii ezoterice și a pătrunderii ei în viața intelectuală iudaică. Nu se poate spune că nu a avut un oarecare efect. În secolele al XII-lea și al XIII-lea, i-a obligat pe misticii de frunte – în orice caz pe aceia care pretindeau că aveau o oarecare responsabilitate intelectuală – să-și limpezească literatura și codicele credinței lor, să o curețe de balastul magic și de gnosticismul acumulat de-a lungul secolelor, pentru a o transforma într-un sistem coerent. Cabala superioară, cum am putea-o numi, a început să apară în Franța provensală în a doua jumătate a secolului al XII-lea. Avea multiple surse. Una dintre acestea era poezia, în special poemele marelui poet liric spaniol Iehuda Halevi (1075–1141), ale cărui 800 de poeme cunoscute includ 350 de *piyutim*. Halevi era un sionist religios, un lucru cu totul neobișnuit la acea epocă, și cel mai bine cunoscut grupaj de 34 de poeme apar sub denumirea de *Poemele Sionului*. Considera că viața în Spania, oricât ar fi de confortabilă între răbufnirile de persecuții, era o sclavie comparativ cu adevărata existență a evreilor în Palestina, unde s-a și stabilit în cele din urmă. Pentru el, evreii erau un popor tragic și ultragiat; și-a și numit singura sa lucrare filozofică, o apologie a iudaismului, o carte „în apărarea credinței disprețuite". Era un atac la adresa rațiunii aristotelice, precum și la adresa creștinismului și a islamismului. Halevi susținea cu tărie ideea că, pentru umanitatea aflată în suferință și mai ales pentru evreii tratați cu atâta cruzime, judecata deductivă, oricât ar fi fost de ispititoare într-o lume perfectă, nu putea reprezenta un substitut al experienței directe cu Dumnezeu.[55] Era o problemă la care nici măcar un evreu extrem de învățat și de bogat nu putea răspunde cu ușurință în vremuri de persecuții, și nu încape îndoială că misticismul atrăgea mai mult ori de câte ori plasa creștină ori islamică se strângea în jurul evreilor.

Misticii provensali s-au inspirat și ei din neoplatonism, dezvoltând apoi propriile lor teorii filozofice impresionante – chiar și Maimonide

a fost în cele din urmă obligat să recunoască faptul că unii dintre ei erau eruditi. Bunăoară, Abraham ben David, cunoscut și sub numele de Rabad, a scris o lucrare savantă în care ataca *Mishne Tora* a lui Maimonide. Fiul lui Abraham, Isaac Orbul (cca 1160–1235), a creat ceva ce se apropia de un sistem coerent al Cabalei, bazat pe cele zece *sefirot*, sau atribute ale lui Dumnezeu, precum și teoria că întreaga creație a fost și este o simplă evoluție lingvistică, materializarea vorbirii divine. Este folosit aici conceptul neoplatonician al logosului (ca și în deschiderea Evangheliei după Ioan), dar o reformulează în funcție de studiul Torei și de rugăciune. Din Narbonne, unde trăia Isaac, Cabala mistică s-a răspândit peste Pirinei în sud, până la Gerona, Burgos și Toledo. S-a impus foarte mult sub patronajul marelui rabi Moshe ben Nahman, cunoscut drept Nahmanide sau Ramban (1194–1270), care s-a convertit la acest sistem în tinerețe, devenind mai târziu autoritatea judiciară cea mai de frunte în Spania.

Nahmanide a scris cel puțin cincizeci de lucrări, cele mai multe fiind comentarii talmudice și halachice, iar la bătrânețe a scris un faimos comentariu pe marginea Torei. Nici una nu este în mod special cabalistică, dar toate sunt împânzite de aluzii la acest sistem, în special comentariul biblic, ceea ce are ca efect pătrunderea Cabalei în însăși învățătura iudaică ortodoxă, în special în Spania. Datorită lui Nahmanide, cabaliștii ajunseseră să fie considerați conservatori, ideile lor având originea în Biblie și Talmud, iar ei fiind păstrătorii celor mai bune și vechi tradiții iudaice. Raționaliștii, în schimb, erau inovatorii, aducând în studiul Torei ideile păgâne ale grecilor antici. În această privință, campania împotriva operelor lui Maimonide ar putea fi descrisă drept ultimul chițăit al antieleniștilor.

Nahmanide însuși nu s-a alăturat niciodată vânătorii de vrăjitoare împotriva raționalismului – dimpotrivă, s-a opus acesteia –, în schimb, tot datorită lui, cabaliștii au scăpat de acuzațiile similare de erezie, ceea ce, în fapt, ar fi fost un lucru mult mai justificat. Căci Cabala nu numai că a introdus concepte gnostice complet străine monoteismului etic al Bibliei, ci, într-un anume sens, era o religie complet diferită: panteismul. Atât cosmogonia propusă de ea – versiunea despre creație ca având-și locul de origine în cuvintele Domnului –, precum și teoria sa despre emanațiile divine au dus la deducția logică conform căreia toate lucrurile conțin un element divin. În anii 1280, un cabalist spaniol de frunte, Moshe ben Shem Tov din Guadalahara, a compilat o *summa* de învățătură cabalistică, *Sefer-ha-Zohar*, cunoscută în general sub numele de *Zohar*, care a devenit cel mai cunoscut tratat asupra acestui subiect. Cea mai mare parte

a acestei lucrări este în mod explicit panteistă: susține nu o dată că Dumnezeu „este totul" și totul se reunește în El, „după cum bine știu misticii". Dar, dacă Dumnezeu este în totul, și totul este în Dumnezeu, cum poate Dumnezeu să fie o singură ființă anume, necreată și absolut separată de creație, așa cum susținea cu obstinație iudaismul ortodox? Întrebarea nu-și găsește un răspuns banal: Cabala-*Zohar* reprezintă o erezie extrem de pernicioasă. Totuși, nu se poate ignora faptul că acest gen de panteism mistic exercită o atracție ciudată asupra unor oameni foarte inteligenți, al căror mod de abordare a gândirii este de obicei decent de rațional. Printr-un paradox demn de remarcat, curentul speculativ care avea să-l îndepărteze pe Spinoza de iudaism l-a apropiat în schimb de panteism, încât se poate spune că el a fost rezultatul atât al raționalismului lui Maimonide, cât și al antiraționalismului celor care i s-au opus acestuia.

Asta avea să se întâmple în viitor: în lumea iudaică medievală, pe fondul dispersării autorității religioase, aceste curente rivale puteau coexista. Într-o lume dură, sărăcimea își căuta mângâierea în superstiție și în religia populară; cei bogați și-o căutau în raționalism, dacă aveau forță spirituală, iar dacă nu – în Cabala mistică. Iudaismul avea prea mulți dușmani externi ca să dorească să-și riște armonia internă impunând o uniformitate pe care în realitate nimeni nu o dorea. Într-adevăr, iudaismul medieval poate fi privit în principal ca un sistem conceput pentru a coaliza comunitățile evreiești în fața numeroaselor pericole: dezastrele economice, molimele, stăpânirile arbitrare și, mai presus de orice, atacul din partea a două mari religii imperialiste.

De regulă, statul, creștin sau musulman, nu reprezenta dușmanul principal. Dimpotrivă, adesea era cel mai bun prieten. Evreii erau extrem de loiali autorității constituite în mod legal, atât din motive religioase, cât și din interes personal: ei formau o minoritate a cărei protecție depindea de cârmuitor. Documentele din gheniza, datând din 1127–1131, arată că evreii rosteau zilnic rugăciuni publice pentru conducătorii islamici, cu două sute de ani înainte ca textul să fie inclus în cărțile de rugăciuni iudaice. Spre deosebire de sursele musulmane datând din aceeași perioadă, documentele din gheniza nu conțin nici o critică adusă autorității. Cârmuitorii nu au rămas indiferenți. În ochii lor, evreii erau cei care respectau strict legea și aduceau bogăție în sânul comunității. Cu cât autoritatea era mai strictă, cu atât evreii se simțeau mai în siguranță. Tulburări apăreau în țările creștine și musulmane, în vremurile de entuziasm religios, când preoții fundamentaliști îl intimidau pe cârmuitor sau, mai rău, îl transformau într-un convertit zelos.

Evreii nu aveau de unde să știe când apăreau asemenea momente. În orice caz, se străduiau să fie pregătiți pentru a le înfrunta. În secolul al II-lea, au renunțat la rezistența prin forță, metodă pe care au adoptat-o din nou abia în Palestina secolului XX. Existau însă și alte metode. Una era aceea ca membrii cei mai capabili să adopte profesiuni care să-i facă utili comunității-gazdă, dar care să le asigure și mobilitatea. În islam, acest lucru nu era, de obicei, greu de realizat. Evreii deveneau doctori. Cârmuitorii islamici aveau nevoie de serviciile lor; populația de rând, și ea, le cerea sfatul, ori de câte ori puteau, în probleme minore ca diareea și constipația, după cum o dovedesc rețetele păstrate în gheniza. În Egipt exista un medic evreu în fiecare oraș, ba chiar în fiecare sat din zonele locuite de evrei. Doctorii evrei erau populari. Lucrau în spitalele publice și adesea își aveau propriile lor spitale mai mici. Puteau să se ducă oriunde, aveau acces în cele mai diverse medii. Ca urmare, aproape întotdeauna se aflau în fruntea comunităților evreiești. Toți membrii primei familii de *naghid* egiptene erau doctori. Nu numai Maimonide, ci și fiul său a practicat medicina, poate și nepotul său și strănepotul său. În familia al-Amman au fost doctori timp de opt generații, în una dintre ele tatăl fiind urmat în profesie de toți cei cinci fii ai săi. Fiicele, și ele, deveneau uneori medici, mai ales oculiști. Iehuda Halevi a fost doctor, Nahmanide la fel. Familiile acestea se ocupau și de negoț cu produse legate de medicină: medicamente, opium, ierburi, parfumuri, cărți de știință. Astfel au apărut rețelele comerciale care îngăduiau familiilor de doctori să se mute dintr-o țară în alta, ori de câte ori apărea amenințarea cu persecuția. Medicii evrei erau bine primiți oriunde, cu excepția perioadelor de frenezie religioasă – când, desigur, erau adesea acuzați de otrăvirea pacienților.[56]

Cea mai bună apărare a evreilor o reprezenta păstrarea unității corporațiilor de familii. Familia extinsă era mult mai importantă decât familia-nucleu. Sursele din gheniza arată că tații, fiii, frații, surorile se bucurau de mai mult devotament din partea membrilor familiei decât soții și soțiile. Frații și surorile își scriau scrisori mult mai adesea decât soții și soțiile. „Pe soț îl pot dobândi, pe copii îi pot naște, dar un frate minunat – unde pot să găsesc?" se întreabă o femeie într-un proverb din acea epocă.[57] Testamentele arată că, atunci când murea un bărbat care nu avea copii, averea rămânea fratelui sau altui membru apropiat al „casei tatălui", și nu soției, care-și primea doar zestrea adusă. Cu alte cuvinte, „restul posesiunilor se întoarce în casa tatălui meu"[58].

Pentru a păstra familia puternică, căsătoria era prin urmare obligatorie pentru bărbați și pentru femeile care ajungeau la vârsta

la care puteau da naștere copiilor; documentele din gheniza nu spun nimic despre celibatare. Spre deosebire de islam, faptul că iudaismul respingea poligamia reprezenta pentru acesta o sursă de mare putere economică și socială. Pentateuhul nu interzicea explicit poligamia, dar capitolul 31:10–31 al Pildelor lui Solomon pare să susțină monogamia, o regulă care data din perioada de după Exil; începând cu epoca lui rabi Ghershom (960–1028), bigamia și poligamia au început să fie pedepsite în cadrul comunităților evreiești europene cu cele mai aspre forme de excomunicare.[59] Și în Egipt bigamia atrăgea după sine excomunicarea, deși, în cazul căsătoriei obligatorii dintre un bărbat și văduva fratelui acestuia, Maimonide îl acuza pe soț de bigamie în cazul în care soțiile erau tratate în mod egal – „o noapte cu una, noaptea următoare cu cealaltă"[60]. Un bărbat devenea adult la treisprezece ani, vârstă la care putea să intre în cvorum pentru serviciul divin și putea să poarte asupra sa filacterii, iar începând din secolul al XIII-lea acest moment a fost marcat de bar-mitzva, drept semn că de acum trebuia să se supună poruncilor divine.[61] După care se însura cât mai repede cu putință – Maimonide a fost o adevărată excepție, prin faptul că nu s-a însurat decât după treizeci de ani.

Căsătoria era o tranzacție socială și de afaceri, destinată să păstreze coeziunea societății, prin urmare contractul, sau *ketuba*, era anunțat cu voce tare la ceremonie și transpus în scris asemenea unei înțelegeri între parteneri, pentru a se evita dispute ulterioare sau pentru a face rezilierea lui de necontestat. Iată un contract karait ce poartă data de 26 ianuarie 1028:

> Eu, Iezechia, soțul, îi voi oferi haine, adăpost și hrană, îi voi împlini toate nevoile și dorințele după cum îmi stă în puteri și în măsura în care îmi pot permite. Mă voi purta față de ea cu adevăr și sinceritate, cu dragoste și afecțiune, nu o voi îndurera și nu o voi împila și îi voi îngădui să aibă hrană și haine și relații conjugale după cât este obiceiul între soții evrei. [...] Sarna, soția, a auzit vorbele lui Iezechia și a primit să se mărite cu el și să fie tovarășa lui în puritate, sfințenie și teamă de Dumnezeu, să asculte de cuvântul lui, să-l cinstească și să-l iubească, să fie ajutorul lui și să facă în casă ceea ce se așteaptă de la orice femeie evreică plină de virtuți să facă, să se apropie de el cu dragoste și considerație, să nu iasă din cuvântul lui și dorința ei către el să fie îndreptată.[62]

Biblia spunea: „«Căci Eu urăsc alungarea femeii», zice Domnul Dumnezeu" (adică divorțul)[63], dar din sistemul familiei extinse, spre deosebire de familia-nucleu, făcea parte și divorțul, care se acorda ușor în cazul în care contractul era bine întocmit. Sursele din gheniza arată că despărțirea dintre soți a fost mai frecventă în Egipt

decât în comunitățile evreiești din Europa sau din America, până în a doua jumătate a secolului XX.[64] Mishna favoriza bărbatul: „O soție este despărțită de bărbat împotriva voinței ei, dar soțul se desparte ori de câte ori dorește."[65] Evreicele aveau o importanță mai redusă în regiunile afro-asiatice musulmane decât în Europa creștină, dar documentele din gheniza dau de înțeles că adeseori erau mult mai puternice decât li se îngăduia în mod oficial. Dacă erau bătute se puteau plânge la tribunal, și uneori soțul trebuia să se pună sub protecția Curții când avea o soție care-l domina. Multe scrisori dovedesc faptul că soțiile se ocupau de afacerile soților atunci când aceștia erau plecați în străinătate. Adesea îndeplineau funcția de agenți sau brokeri. O femeie despre care se pomenește în documente era chiar poreclită „brokerița"; ea conducea un parteneriat de afaceri, a fost expulzată din sinagogă, dar se găsea pe o listă publică de subscripție și în cele din urmă a murit bogată.[66]

Femeile jucau un rol și în sistemul educațional, adevăratul liant al lumii iudaice. Existau clase numai pentru fete – ai căror profesori erau, de obicei, orbi. Nu era însă neobișnuit ca Biblia să fie predată de femei, iar școlile puteau fi conduse și de femei, deși acest lucru se întâmpla rar. Totuși, principalul efort educațional le revenea bărbaților, cu sprijinul comunității. De fapt, un oraș, spre deosebire de un sat, era definit ca atare de către evrei atunci când avea cel puțin zece *batlanim*, adică „persoane care nu muncesc", care renunțau la profitul personal pentru a se consacra studiului în folosul comunității. La sfârșitul secolului al XI-lea, existau 29 asemenea *batlanim* în Fustat, 14 în Cairo, incluzându-i pe *rayi*, adică pe mai-marii evreilor (în vremea Fatimizilor), pe *rabenu* (maestru), care era cărturarul de frunte și autoritatea religioasă, doi judecători, cinci eruditi din cadrul *ieșivei*, trei *rav* sau maeștri, șase cantori, un dascăl și cinci pedeli.[67]

Comunitatea gravita în jurul complexului școală–sinagogă. Stilul de viață din Cairo–Fustat era considerat prea tolerant, chiar risipitor. Maimonide, căruia îi displăcea muzica, dezaproba faptul că se cânta *piyutim* în timpul serviciului divin, dar oamenilor le plăceau asemenea cântece, încât Maimonide a considerat că le-ar fi provocat prea multă amărăciune să le fie interzisă această plăcere. Fiul său Abraham deplora faptul că se foloseau perne mari în sinagogi, dar și în acest caz voința poporului s-a impus. Însă chiar și în orașul Fustat cel prea îngăduitor, se țineau trei servicii divine pe zi și patru de Sabat.[68] Sabatul și legile alimentare erau respectate în mod riguros. Legea iudaică era strictă, ceea ce provoca o evadare constantă, deși

în mare măsură neînregistrată, spre comunitățile-gazdă; și totuși, aceeași disciplină îi făcea pe evrei să se țină uniți și să umble cu capul sus. Sabatul însemna a înceta. Era interzisă orice fel de muncă, Ieșirea interzicând în mod specific aprinderea focului, iar Mishna înșiruind 39 de categorii de munci implicate în acest proces. Principiul Legii Orale de ridicare de „ziduri în jurul legii", pentru a împiedica orice încălcare accidentală a ei, a lărgit și mai mult sfera prohibițiilor. Prin urmare, cum nu aveai voie să rupi nici măcar o cracă pentru a aprinde focul, nu aveai voie nici să călărești un cal, chiar dacă acesta nu îți aparținea (animalele tale trebuiau și ele să se odihnească de Sabat), din pricină că puteai în timpul călăriei să rupi o cracă pentru a o folosi drept bici. În Ieremia 17:21, se interzicea transportul oricărei greutăți de Sabat – prin urmare, Mishna dedica două capitole cantităților minime, iar un comentariu lung analiza diferența dintre un loc privat, unde era totuși voie să transporți câte ceva, și un loc public. Deoarece Ieșirea 16:29 îi interzicea unui bărbat să „iasă de la locul său în ziua a șaptea", comentariul privind plimbările era la fel de lung.[69]

Funcționari publici anume plătiți supravegheau respectarea strictă a acestor prohibiții. Rolul lor în privința legilor alimentare era încă și mai important. Întrucât mâncarea făcea parte din religie, iar acțiunea de a mânca era un mod de a stabili o relație cu Dumnezeu, trebuia nu numai ca hrana să provină de la o specie îngăduită de lege, dar să se rostească și o rugăciune de binecuvântare în timpul uciderii animalului cu pricina, ucidere care, la rândul ei, trebuia executată după alte legi bine stabilite. Esofagul și traheea animalelor și păsărilor se tăiau cu un cuțit trecut mai întâi de trei ori peste deget și de trei ori peste unghie, pentru a se verifica dacă lama era întreagă și bine ascuțită. După tăiere, carnea era cercetată cu atenție, ca nu cumva să poarte semne de boală, în special plămânii, după care venele cu sânge erau scoase împreună cu grăsimea – interzisă de lege – și mușchii din partea din spate a animalului. *Shohet*-ul, sau măcelarul care îndeplinea ritualul oficial, era ales de către rabini; cele trei criterii de selecție, conform unei scrisori din gheniza, erau religiozitatea, buna purtare și erudiția – un bun exemplu, spune Goitein, în ceea ce privește tendința comunității evreiești de a include meșteșugurile între preocupările academice.[70] După ce măcelarul termina ce avea de făcut – lăsând și sângele să se scurgă din trupul animalului ucis –, un paznic veghea ca nimeni să nu se atingă de carne până în momentul în care trebuia pregătită; atunci era cufundată în apă timp de treizeci de minute și ținută în sare timp de o oră, pentru ca

nici o urmă de sânge să nu mai rămână. Același paznic supraveghea mulsul și făcutul brânzei, cu reguli de curățenie specifice. Ca să fie casher, un ou nu avea voie să fie mânjit de sânge, trebuia să aibă un capăt rotunjit și altul oval, iar gălbenușul să fie înconjurat de albuș. Deoarece Biblia interzicea fierberea unui ied în laptele mamei sale, interpretarea dată de comentatori acestei interdicții a fost aceea că nu era permis consumul simultan de lapte și carne decât dacă proporția era de șaizeci la unu în favoarea laptelui sau a cărnii. Ceea ce a dus la pregătirea a două feluri de mâncare și la servirea lor în două rânduri de farfurii.[71]

Uciderea animalelor în cadrul comunității a contribuit la întărirea enoriei iudaice. Mai mult chiar, deși un evreu sărac trebuia să-și limiteze foarte strict consumul alimentar, știa că nu va fi pus niciodată în situația de a flămânzi, deoarece în fiecare vineri primea destui bani (sau echivalentul acestora) ca să acopere paisprezece prânzuri pentru sine și familia sa. Încă de pe vremea Templului, *kupa*, sau cutia milei, era un pivot în jurul căruia se învârtea comunitatea bunăstării sociale evreiești: „N-am văzut și n-am auzit de vreo comunitate evreiască în care să nu se găsească o *kupa*", scria Maimonide.[72] Pentru fiecare *kupa* existau trei curatori, trei cetățeni de nădejde, și, întrucât caritatea era obligatorie conform legii iudaice, cei trei curatori aveau permisiunea să ia cu forța bunul de la cei care nu își aduceau contribuția. Existau mai multe niveluri, bine definite, de contribuții la bunăstarea socială, fiecare nivel cu propriul său fond și propriii săi administratori: îmbrăcăminte, școli pentru săraci, zestre pentru fetele sărace, mâncare și băutură de Paște pentru săraci, orfani, bătrâni și bolnavi, servicii de pompe funebre pentru săraci, prizonieri și refugiați. Conceptul „de la fiecare după posibilități, fiecăruia după nevoi" a fost adoptat de evrei înainte de a se fi născut Cristos, aplicându-l chiar și când comunitatea în întregul ei se afla într-o situație dificilă. Un evreu solvabil trebuia să contribuie la *kupa* după o lună de la stabilirea lui în comunitate; la fondul pentru blidul de supă după trei luni, la fondul de îmbrăcăminte după șase și la fondul pentru înmormântări după nouă.[73] Dar cum gestul de a-i ajuta pe săraci era un mod de a-și arăta recunoștința față de Dumnezeu, un substitut pentru străvechile sacrificii din Templu, un evreu evlavios dădea mai mult decât minimul obligatoriu; în sinagoga din Fustat erau expuse liste lungi, frumos scrise, cu toți contribuabilii – pentru a fi văzuți atât de către Dumnezeu, cât și de către oameni. Evreilor nu le plăcea să depindă de ajutorul social. Cunoșteau pe de rost textul Bibliei: „Să-l ajuți pe cel sărac după câte nevoi are", dar adăugau la aceasta: „nu ți se cere să-l îmbogățești".[74]

Biblia, Mishna, Talmudul, comentariile erau pline de îndemnuri la muncă, la obținerea independenței materiale. Rugăciunea de după fiecare masă suna astfel: „Te rugăm, Dumnezeu al părinților noștri, să nu ne aduci în starea de a avea nevoie de daruri de carne și sânge. [...] fă-ne să ne bizuim doar pe mâna ta, care este plină, deschisă, sfântă și generoasă, pentru a nu ne rușina." Înțelepții sfătuiau: „De e nevoie, aruncă un stârv în piață, primește-ți banii și nu spune «Sunt un om însemnat și este sub demnitatea mea să fac un asemenea lucru»."[75]

Cu toate acestea, documentele din gheniza, cum sunt listele cu beneficiarii și donatorii, demonstrează că erau destul de mulți cei care aveau nevoie de asistență socială. La vremea la care a ajuns Maimonide în Fustat (aproximativ între 1150 și 1160), dintre cei 3.300 de evrei, 500 erau capi de familie, iar 130 de gospodării trăiau din ajutorul social; între 1140 și 1237, media era de un beneficiar de ajutor social la patru donatori.[76] Sărăcia era uneori de neevitat. De exemplu, în 1201–1202, foametea și ciuma au secerat jumătate din populația orașului Fustat, îndoliind și lăsând pe drumuri multe femei și mulți copii. Documentele din gheniza arată că adevărata teroare a celor săraci era *jizya*, sau capitația, cel mai rău element al stăpânirii musulmane, impus cu ferocitate, fără milă, rudele fiind pedepsite pentru cei care nu se supuneau, iar călătorii fiind obligați să facă dovada, înainte de a părăsi orașul, că au plătit impozitul.

În tot acest timp, antisemitismul n-a încetat nici o clipă să amenințe. În documentele din gheniza, el este descris drept *sinut*, adică ură. Dar cea mai cumplită persecuție a avut loc la începutul secolului al XI-lea, sub califul fatimid al-Hakim, fanatic sau nebun, care mai întâi s-a năpustit asupra creștinilor, iar apoi asupra evreilor. Un alt cârmuitor zelot a fost nepotul lui Saladin, al-Malik, care s-a autointitulat calif al Yemenului (1196–1201); o scrisoare din august 1198, expediată din Yemen, povestește cum evreii au fost convocați în sala de audiențe a palatului și obligați să se convertească: „Astfel s-au lepădat cu toții de credință. Unii dintre cei cucernici, care au fugit din ținuturile islamice, au fost decapitați." Unele regiuni din islam erau mult mai defavorabile evreilor decât altele. Marocul era o regiune fanatică. La fel și nordul Siriei. Adeseori erau aplicate cu multă strictețe regulamente anti-*dhimmi*, cum ar fi legile somptuare, pentru a obliga comunitățile evreiești să încheie tratate financiare. Un document din gheniza din 1121 descrie un decret din Bagdad prin care evreii erau obligați să poarte:

> două însemne galbene, unul pe acoperământul de cap și altul pe gât. Mai mult, fiecare evreu trebuia să-și atârne de gât o bucată de plumb în

> greutate [de trei grame] pe care să stea scris cuvântul *dhimmi*. În jurul mijlocului trebuia să poarte o centură. Femeile trebuiau să poarte un pantof negru și unul roșu și un clopoțel mic în jurul gâtului sau pe pantofi. [...] Vizirul numea bărbați musulmani aspri care să-i supravegheze pe bărbații evrei, și femei musulmane aspre care să le supravegheze pe femeile evreice, și aceștia băteau asupra lor blesteme și tot felul de vorbe umilitoare. [...] Musulmanii râdeau pe socoteala evreilor și tinerii îi băteau pe străzile Bagdadului.[77]

În aproape tot acest timp, Egiptul rămăsese un loc mult mai ferit de primejdii pentru evrei, deși Alexandria și-a păstrat lunga tradiție de antisemitism, care data din perioada elenistă. Autorul unei scrisori din gheniza, care descrie o revoltă antisemită în oraș, atunci când un evreu bătrân a fost pe nedrept acuzat de viol, adaugă: „Antisemitismul capătă mereu forme noi și toți locuitorii orașului se poartă ca niște vardiști față de evrei, pentru a putea să dea frâu liber *sinut*-ului din ei."[78] În schimb, în Fustat și Cairo, documentele gheniza arată că evreii, creștinii și musulmanii trăiau în bună înțelegere, lansându-se chiar în afaceri comune. În concluzie, spune Goitein, dovezile existente nu sprijină opinia că în Egipt, cel puțin, antisemitismul a fi fost un fenomen endemic ori serios. În această privință, Egiptul din vremea Fatimizilor și a Ayyubizilor constituia un refugiu pentru toți cei persecutați, evrei și neevrei, din întreaga lume.

Dacă tratamentul la care au fost supuși evreii în țările islamice a variat în funcție de regiune și de epocă, nu același lucru se poate spune despre stăpânirea bizantină, care n-a avut nici o îndurare față de poporul evreu. Creștinătatea latină a fost destul de tolerantă față de ei, până în momentul în care au început mobilizările pentru Prima Cruciadă, în 1095; din acel moment însă, situația evreilor s-a înrăutățit aproape peste tot. Ca și în islam, cei care se aflau la putere îi favorizau întotdeauna pe evrei. Erau cei mai buni dintre toți coloniștii din orașe, aveau rețele comerciale utile, erau calificați în tot felul de meserii rare, strângeau averi cu repeziciune și puteau fi impozitați cu ușurință. Sub Carolingieni au prosperat. Prin 825, împăratul Ludovic cel Pios le-a acordat tot felul de privilegii, pentru a-i încuraja să se stabilească în regatul său. Scrisorile lui Agobard din Lyon arată că evreii nu numai că se bucurau de protecție din partea împăratului, dar li se îngăduia chiar să construiască sinagogi. Probleme însă se iveau periodic: persecuții în Franța în 1007, de exemplu; convertiri forțate în Mainz, în 1012. Dar, în general, comunitățile evreiești o duceau bine și s-au răspândit mai ales în bazinul Rinului, și din regiunea Rinului Inferior în Anglia, după 1066. În

1084, episcopul de Speyer le-a acordat o cartă de privilegii, printre care și dreptul de a-și ridica un zid de apărare în jurul cartierului lor, pentru a-i convinge să se așeze în orașul lui; iar în 1090, împăratul Henric IV a reînnoit această cartă și le-a acordat una nouă, prin care se puteau stabili în Worms.

Cu toate acestea, în comportamentul oficial față de evrei se distingea o ambivalență tot mai accentuată. Stăpânii laici aveau tendința să-i considere pe evrei ca făcând parte din proprietatea lor, un bun ce putea fi arendat; atât veniturile lor, cât și, în caz de necesitate, tot ceea ce constituia avutul lor puteau fi confiscate sau prădate. Stăpânii ecleziastici, atunci când se aflau în fruntea orașelor, apreciau valoarea economică a prezenței evreilor; dar ca reprezentanți ai Bisericii o detestau. Papa Grigore cel Mare (care a ocupat jilțul pontifical între 590 și 604) îi proteja pe evreii din Roma; dar, în același timp, a creat ideologia unui antiiudaism creștin ce avea să ducă direct la atacurile fizice asupra evreilor. De fapt, el susținea că evreii nu erau câtuși de puțin orbi la ceea ce pretindea creștinismul. Știau că Isus era Mesia și fiul lui Dumnezeu. Cu toate acestea, îl respinseseră și continuau să-l respingă din pricină că inimile lor erau corupte. Și așa a fost întotdeauna – dovezile împotriva evreilor se găseau chiar acolo, în Biblie, pe care ei înșiși o scriseseră.[79] Aceasta era, într-adevăr, o problemă cumplită pentru evrei. Unul dintre marile lor haruri era capacitatea critică. Întotdeauna o avuseseră. Era sursa caracterului rațional al gândirii lor, unul dintre factorii care i-a îndreptat spre monoteism, căci spiritul lor critic nu le îngăduia să accepte nesăbuințele politeismului. Dar atitudinea lor nu era doar critică, ci mai ales autocritică. Și erau și istorici minunați, sau cel puțin fuseseră în Antichitate. Sesizau adevărul, uneori adevărul urât, despre ei înșiși, pe care l-au exprimat în Biblie. În vreme ce alte popoare își creau epopeile naționale, pentru a confirma și a susține respectul de sine, evreii doreau să descopere ce fusese rău și ce fusese bun în istoria lor. Acesta este motivul pentru care Biblia este împânzită de pasaje în care evreii sunt prezentați drept un popor de păcătoși adeseori prea imorali sau încăpățânați să accepte legea lui Dumnezeu, deși ei știu foarte bine acest lucru. De fapt, evreii nu făcuseră altceva decât să ofere dovezi pentru propria lor persecuție.

În general, apologeții creștini nu credeau că evreii trebuiau pedepsiți pentru crima comisă de strămoșii lor de a-l fi ucis pe Cristos. Părerea lor era alta. Contemporanii evrei ai lui Isus fuseseră martori la miracolele făcute de el, văzuseră cum i se împlineau profețiile, și totuși refuzaseră să-l recunoască drept cine era, din pricină

că era sărac și umil. În asta consta păcatul lor. Dar fiecare generație ulterioară se dovedise capabilă de aceeași încăpățânare ca a strămoșilor lor biblici. Ascundeau permanent adevărul, îl falsificau sau distrugeau dovezile. Sfântul Ieronim îi acuza că scoteau din cărțile profeților pasajele care se refereau la Trinitate. Sfântul Iustin susținea că în Ezdra și Neemia existau aluzii pe care evreii le scoseseră. Bătrânii rabini care compilau Talmudul cunoșteau adevărul și-l menționau sub o formă mascată – un punct de vedere pe care argumentatorii creștini încercau să-l folosească în pledoariile lor. Chiar și istoricul evreu Iosephus scrisese adevărul despre Cristos (în realitate, o interpolare evidentă, adăugată atunci când manuscrisul a ajuns sub controlul creștin), dar evreii i se opuneau cu îndârjire. Nu era câtuși de puțin vorba de ignoranță, ci de răutate. Iată ce spune un istoric din secolul al XII-lea, Gerald de Wales (Giraldus Cambrensis):

> nu vor să primească nici măcar dovada despre Cristos făcută de istoricul lor, ale cărui cărți le au în ebraică și le privesc drept de netăgăduit. Dar meșterul Robert, starețul de la Sf. Frideswide din Oxford, pe care noi l-am văzut, și era bătrân și demn de crezare [...] era învățat într-ale scripturii și cunoștea ebraica. El a trimis vorbă în toate orașele Angliei în care viețuiau evrei, cerându-le să-i aducă toate scrierile lui Iosephus pe care le aveau scrise în ebraică, și astfel a strâns el multe asemenea scrieri [...] și în două dintre ele a găsit această dovadă despre Cristos, scrisă pe de-a-ntregul și amănunțit, dar arăta de parcă fusese de curând ștearsă din pagină; iar din toate celelalte fusese scoasă cu mult înainte, ca și când nicicând nu se aflase acolo. Și când aceasta a fost arătată evreilor din Oxford, degrabă chemați să se adune anume, toți au fost găsiți vinovați, căci nu știau cum să lămurească această răutate și rea-credință dovedite față de Cristos.[80]

Tragedia acestui nou tip de argument creștin a fost aceea că a condus în mod direct la un antisemitism de o altă factură. Faptul că evreii cunosc adevărul creștinismului și totuși îl resping părea o atitudine atât de incredibilă, încât cu greu putea fi considerată drept omenească. De unde ideea că evreii se deosebeau de oamenii obișnuiți, o idee întărită de legile lor privind alimentația, modul de tăiere a animalelor și circumcizia. Circulau povești despre faptul că evreii ar fi avut cozi pe care le țineau ascunse, sufereau de scurgeri de sânge, aveau un miros anume – toate dispăreau instantaneu când erau botezați. De aici și până la relatări conform cărora evreii ar fi fost slujitorii diavolului – ceea ce explica totul –, cu care comunicau în cadrul unor ceremonii secrete, depravate, nu a fost decât un pas.

Din câte se pare, se acumulaseră destule sentimente antievreiești înainte ca predicarea Primei Cruciade de la Clermont-Ferrand din 1095 să le descătușeze. Valul de fervoare cruciată fusese provocat de nenumăratele povești despre felul neomenos în care erau tratați creștinii în Țara Sfântă. În aceste povești, musulmanii erau cei mai ticăloși, dar evreii apăreau și ei adesea ca elemente auxiliare trădătoare. Era epoca fundamentalismului creștin, care a avut drept rezultat o papalitate reformată și apariția unor ordine rigoriste, precum cel al cistercienilor. Mulți credeau în iminența sfârșitului lumii și a celei de-a doua veniri a lui Mesia. Oamenii doreau să obțină cât mai repede grația divină și iertarea pentru păcatele comise. Strângerea unei mulțimi de oameni înarmați în nord-vestul Europei oferea posibilități de tot felul pentru manifestări antinomiste, ducând la o distrugere a ordinii firești. Oamenii își vindeau tot avutul pentru a plăti cheltuielile cerute de cruciadă. Sau împrumutau bani de la alții. Se așteptau ca toate datoriile să fie anulate. Evreii, unii dintre puținii care dispuneau de capital rulant – lichidități –, se găseau într-o poziție riscantă. E demn de remarcat faptul că nici măcar cei mai fervenți cruciați nu-i atacau pe evreii care locuiau în cartierele lor, știind că acolo trăiau oameni obișnuiți ca și ei. Dar, odată porniți la drum, nu se mai fereau să se năpustească asupra evreilor din alte orașe. Orășenii creștini, cuprinși și ei de frenezie și de pofta de a jefui, li se alăturau. Guvernatorii locali au fost luați prin surprindere de această furie neașteptată și de pierderea totală a controlului.

Despre masacrele comise ne relatează cronicarul evreu din secolul al XII-lea, rabi Solomon ben Samson.[81] Au început în Rouen, Franța, iar în primăvara lui 1096 s-au întins în orașele din zona Rinului. Pe măsură ce se îngroșau rândurile armatei cruciate, adeseori o simplă gloată, orice comunitate evreiască aflată în calea ei era în pericol. Episcopul de Speyer a oprit iute răzmerița, folosind forța și spânzurându-i pe capii răzvrătiților. „Căci el era un om cu frica lui Dumnezeu printre neevrei și Cel Etern ne-a dăruit prin el răsplata izbăvirii."[82] Arhiepiscopul de Köln a făcut același lucru. Dar la Mainz, arhiepiscopul a fost nevoit să-și salveze viața prin fugă. Evreii au încercat să lupte, dar au fost învinși. Bărbații au fost masacrați sau convertiți cu de-a sila. Copiii au fost uciși, iar femeile, ascunse în castelul arhiepiscopului, s-au sinucis în masă – au pierit peste o mie de suflete. Vechile comunități evreiești din regiunea Rinului, bogate și numeroase, au fost nimicite, majoritatea evreilor fiind uciși ori duși cu forța la cristelniță. Alții, îngroziți de explozia neașteptată de ură din partea concetățenilor lor, s-au răspândit

care-ncotro. Aflaseră astfel că hrisoavele prin care li se asigura protecția nu erau bune decât ca „pergamente pentru acoperit ulcelele" – după cum se exprimau chiar ei.

Ideologia și folclorul antisemite care au contribuit la declanșarea primelor răzmerițe din timpul cruciadelor s-au dovedit a fi doar soclul pe care s-a înălțat apoi o vastă suprastructură de mituri și zvonuri ostile. În 1144, la Norwich, în Anglia de Est – cea mai bogată și mai populată regiune la acea vreme –, a avut loc un incident care nu prevestea nimic bun. În Anglia anglo-saxonă nu prea fuseseră evrei. Au venit pe insulă împreună cu alți imigranți flamanzi, în urma invaziei conduse de William Cuceritorul. Jumătate dintre ei s-au stabilit la Londra, dar curând aveau să se întemeieze comunități evreiești în York, Winchester, Lincoln, Canterbury, Northampton și Oxford. Nu existau cartiere evreiești, ci, de obicei, două-trei străzi, una pentru evreii bogați, cealaltă pentru cei săraci: astfel, în Oxford, în apropiere de St Aldates, se găsea Strada Evreimii Mari și Ulița Evreimii Mici.[83] Evreii își construiau case bune, de obicei din piatră, pentru mai multă siguranță. În Lincoln, au supraviețuit până în zilele noastre două case evreiești datând din secolul al XII-lea (una, probabil, folosită drept sinagogă), numărându-se printre cele mai vechi case din Anglia.[84] Comunitatea din Norwich, unde se stabiliseră evreii din regiunea Rinului, nu era numeroasă: cel mult 200 de suflete din întreaga populație evreiască din Anglia, care nu depășea 5.000. Dar activitățile lor au fost studiate în amănunt de către cercetătorul V.D. Lipman.[85] În Norwich, evreii locuiau în apropierea pieței și a castelului (pentru protecție), dar erau amestecați cu populația creștină. Îndeletnicirea lor principală era aceea de a da bani cu împrumut, primind drept gaj terenuri și rente. Se ocupau și cu cămătăria. Unii erau medici.[86] Ca și în alte orașe din cele 17 cu populație evreiască din Anglia, și aici se găsea o familie extrem de bogată, familia Jurnet. Arborele ei genealogic cuprindea cinci generații. Aveau parteneri de afaceri la Londra, călătoreau mult, operau la scară națională și mânuiau sume mari de bani. Casa lor mare de piatră, situată pe King Street, era construită la oarecare depărtare de celelalte case evreiești. Familia îi sprijinea pe cărturarii talmudiști; de altfel, chiar și unii membri ai familiei erau erudiți.[87]

În 1144, această comunitate mică s-a pomenit pusă sub o acuzație incredibilă. Pe 20 martie, cu puțin timp înainte de Paștele creștin și de cel evreiesc, a dispărut un băiat pe nume William, fiul unui țăran înstărit și calfă la un pielar. Ultima oară când fusese văzut, intra în casa unui evreu. Două zile mai târziu, în miercurea

din Săptămâna Mare, cadavrul lui a fost găsit la est de oraș, în pădurea Thorpe, „îmbrăcat în jiletca lui, cu ghetele în picioare, cu capul ras și plin de numeroase înțepături". Cunoaștem aceste detalii dintr-o hagiografie, *Viața și miracolele Sfântului William din Norwich*, compilată la scurtă vreme după aceea de către Thomas de Monmouth, un călugăr de la stăreția Norwich.[88] După cum relatează Thomas, mama băiatului, Elvira, și un preot local pe nume Godwin i-au acuzat pe evreii din Norwich de crimă, spunând că era o reconstituire a patimilor lui Cristos. Ulterior, niște servitoare creștine care lucrau într-o casă de evrei au povestit că băiatul a fost prins după slujba de la sinagogă, strangulat, legat cu sfori, iar capul i-a fost străpuns de spini, apoi a fost legat ca pe o cruce, cu mâna și piciorul stâng bătute în piroane, înjunghiat sub coastă și trupul opărit cu apă clocotită – pretindeau că văzuseră toate acestea printr-o crăpătură din ușă. Un grup de evrei a fost acuzat de sacrilegiu în fața unui tribunal ecleziastic. Dar executorul judecătoresc local le-a luat apărarea, spunând că erau proprietatea regelui, și a refuzat să-i cheme în fața instanței, ducându-i în schimb în castelul Norwich, pentru a-i proteja.

În acest moment au început să se manifeste primele miracole în legătură cu cadavrul băiatului. Inițial, autoritățile bisericești locale, ca și cele laice, și-au arătat ostilitatea față de întreaga poveste. Doi ani mai târziu însă, un călugăr care susținea cultul lui William, a fost numit episcop de Norwich și nu este lipsit de importanță faptul că alegerea lui oficială în fruntea stăreției a prilejuit declanșarea unei demonstrații antievreiești. În același an, Eleazar, un cămătar evreu din oraș, a fost ucis de către servitorii unui anume sir Simon de Nover, care îi datora bani. Treptat, legenda lui William a căpătat proporții. Omorul ritual de Paști al unui substitut al lui Cristos se potrivea părerii oficiale că evreii cunoșteau adevărul, dar îl refuzau. Apoi s-a atras atenția asupra faptului că ziua în care fusese descoperit cadavrul, și anume 22 martie, era a doua zi a Paștelui evreiesc. Toată lumea știa că, pentru această zi, evreii coceau pâine nedospită. O poveste antisemită spunea că toți evreii sufereau de hemoroizi din ziua în care îi strigaseră lui Pilat: „Sângele Lui asupra noastră și asupra copiilor noștri!" Înțelepții lor îi învățaseră că se puteau vindeca de această suferință doar „prin sângele lui Cristos" – adică prin îmbrățișarea creștinismului –, numai că ei au înțeles acest lucru în sensul strict al cuvântului. Ca să obțină sângele trebuincios pentru coacerea pâinii de Paște, trebuiau să ucidă în fiecare an câte un înlocuitor al lui Cristos. Un anume Theobald din Cambridge, un

evreu convertit, a legat această poveste de uciderea lui William, pretinzând că un congres al evreilor din Spania alegea prin vot, în fiecare an, orașul în care trebuia să aibă loc omorul ritual, în 1144 sorții căzând pe orașul Norwich.[89] Astfel, această crimă a dat naștere la două acuzații împotriva evreilor, distincte, însă legate una de cealaltă – acuzația de omor ritual și învinuirea de omucidere.[90]

Episodul a fost cumplit de dăunător pentru siguranța evreilor, deoarece William, prin însăși natura morții sale rituale, a dobândit o parte din sanctitatea lui Cristos și din puterea acestuia de a face miracole. Și miracolele au început să se petreacă – fiecare fiind o dovadă în plus a ticăloșiei evreilor. Canonizarea, care nu se afla încă sub controlul centralizat al Romei, era conferită prin manifestații populare. Și întrucât cadavrul unui sfânt care crea atâta tulburare în sânul maselor era o sursă de bogăție pentru biserica în posesia căreia se afla, prin faptul că atrăgea pelerini, daruri și donații, exista tendința de a aduce acuzații de omor ritual ori de câte ori era ucis un copil în circumstanțe suspecte, în apropierea unei localități unde trăiau și evrei – la Gloucester în 1168, la Bury St Edmunds în 1181, și la Bristol în 1183. Predicarea unei noi cruciade făcea de fiecare dată să clocotească sentimentele antisemite. A Treia Cruciadă, începută în 1189-1190, la care Anglia participa cu un număr mare de cruciați din pricină că era condusă de Richard Inimă-de-Leu, a ațâțat furia mulțimii, deja stârnită de acuzațiile de omor ritual. O delegație de evrei bogați care participau la încoronarea lui Richard în 1189 a fost atacată de mulțime, după care a urmat un alt atac asupra populației evreiești din Londra. În anul următor, în preajma Paștelui, au izbucnit pogromurile, cel mai grav petrecându-se în York, unde comunitatea evreiască bogată a fost masacrată, în ciuda faptului că s-a refugiat în castel. Norwich, desigur, a avut și el de suferit, după cum ne relatează un cronicar: „Mulți dintre cei care se grăbeau să plece spre Ierusalim au hotărât că mai întâi trebuiau să se răfuiască cu evreii. [...] Astfel că, pe 6 februarie, toți evreii din Norwich care au fost găsiți în casele lor au fost uciși; unii se refugiaseră în castel."[91]

Aceasta a fost o altă piatră de hotar în nimicirea evreimii latine. Izbucnirea ereziei organizate în secolul al XII-lea a determinat o papalitate din ce în ce mai autoritară și mai triumfalistă să se uite cu suspiciune la orice formă de activitate religioasă neortodoxă, și nu în ultimul rând la iudaism. Cel mai mare dintre centralizatorii din Evul Mediu, Inocențiu III (papă între 1198 și 1216), a emis o serie întreagă de decrete antievreiești la al Patrulea Conciliu de la Lateran

din 1216, aprobând în același timp crearea a două ordine propovăduitoare, dominicanii și franciscanii, anume însărcinate să consolideze credința ortodoxă în orașe. În plus, pentru a înăbuși din față erezia, dominicanii au fost împuterniciți să investigheze orice practică dubioasă, supunându-i la interogatorii și la judecată pe suspecți și dându-i pe mâna autorităților laice pe cei găsiți vinovați.

Ca o manifestare suplimentară a cristologiei, Inocențiu a inițiat un nou cult al împărtășaniei, ceea ce, la rândul său, a adăugat un strat nou antisemitismului deja existent. În 1243, lângă Berlin, evreii au fost acuzați că au furat ostia sfințită pentru a o folosi în scopurile lor diavolești. Și această practică se potrivea cum nu se poate mai bine concepției creștine că evreii cunoșteau adevărul, dar luptau împotriva lui. Credeau, prin urmare, că ostia era cu adevărat trupul lui Cristos, motiv pentru care o furau și o torturau, făcând-o să retrăiască patimile lui Cristos, așa cum furau băieți creștini și-i omorau în cadrul unor ritualuri diabolice. Ca în toate teoriile conspirației, odată ce primul salt al închipuirii e făcut, celelalte urmează cu o logică ametitoare. După 1243, cazurile în care ostia a fost furată au ajuns să fie semnalate în toată Europa latină. Ieșeau la iveală – conform rapoartelor instanțelor – deoarece, în agonia ei, ostia producea miracole: se înălța în văzduh, provoca cutremure, se preschimba în fluturi care-i vindecau pe ologi, făcea să apară îngeri sau porumbei sau – cel mai adesea – țipa de durere ori plângea ca un copil.[92]

Nu s-a adus niciodată vreo dovadă plauzibilă care să justifice vreuna dintre aceste calomnii. Unele acuzații pot să fi fost rezultatul unei neînțelegeri autentice. De exemplu, în 1230 evreii au fost acuzați că au circumcis cu forța un băiețel din Norwich, în vârstă de numai cinci ani. Evreii respectivi au fost întemnițați și obligați să plătească o amendă atunci când cazul lor a ajuns, în fine, în fața instanței judecătorești, în 1234, și, din câte se pare, în anul următor a provocat un atac violent asupra evreilor din Norwich din partea locuitorilor orașului. În jurul anului 1240, mai mulți evrei au fost spânzurați tot ca urmare a acestui caz. Cea mai probabilă explicație este aceea că niște membri ai aceleiași familii cereau cu insistență să le fie dat lor fiul unui convertit.[93] Dar cele mai multe învinuiri ce li se aduceau evreilor erau pure invenții și, ori de câte ori autoritățile ecleziastice făceau o investigație serioasă, nu puteau în cele din urmă decât să absolve comunitatea evreiască.[94]

Toate aceste calomnii trebuie privite în contextul în care evreii se ocupau cu cămătăria. Activitatea lor afecta un spectru social foarte larg. Documente datând din secolul al XIII-lea, din regiunea Perpignan,

sudul Franței, arată că sătenii reprezentau 65% dintre cei care luau bani cu împrumut, deși împrumuturile lor nu se ridicau la mai mult de 43% din totalul sumelor; în cazul orășenilor, procentele erau de 30 și 41%, cavaleri și nobili – 2 și 9%; clerici 1 și 5%.[95] În Anglia, proporțiile erau asemănătoare. Familiile preoților și marea nobilime se foloseau de evrei, dar într-o măsură incomparabil mai mică. Cea care avea cea mai mare nevoie de bani, în ambele țări, era mica nobilime rurală, mereu strâmtorată – clasa cea mai înclinată să conducă un val de activism antisemit. Un proprietar de pământ cu titlu și prestigiu, dar fără bani și în pericol de a-și pierde pământurile, era cea mai indicată persoană să stârnească spiritele gloatei. Istoria ne învață la tot pasul că, în cadrul societăților rurale, cămătăria atrage întotdeauna după sine necazuri. Un contract de căsătorie între evrei din Anglia, din secolul al XIII-lea, arată că sumele împrumutate cu dobândă urmau să aducă un profit de nici mai mult, nici mai puțin de 12,5% pe an.[96] Nu e o sumă mare, după standardele medievale. Din nefericire – după cum subliniază Lipman –, cămătarii încheiau între ei tranzacții extrem de complexe, adeseori formând sindicate în cadrul cărora existau mai multe niveluri de împrumut; iar activitățile erau și mai mult complicate de regulile evreiești existente, eforturile de a le ocoli, regulile creștine și eforturile de a le evita și pe acestea. Rezultatul tuturor acestor tribulații era acela de a mări cât mai mult rata dobânzii pe care trebuia să o plătească cel care lua bani cu împrumut, și mai ales de a crea un cadru legal atât de încâlcit, încât aproape întotdeauna disputele degenerau în acuzații de furt. Asemenea situații conflictuale erau preluate atât de tribunalele din cadrul comunităților evreiești, cât și de cele creștine. Documente rămase din acea vreme ne arată că: „Iuda, evreu din Bristol, datorează două uncii de aur pentru o cercetare făcută într-o comunitate de evrei, pentru a lămuri dacă un evreu poate să ceară dobândă de la un alt evreu"; în altă situație, Abraham ben Ioshua din York le-a spus „judecătorilor evreilor" că „un evreu poate să primească dobândă din mâna unui creștin, și, dacă acest lucru i se pare nedrept potrivnicului său, n-are decât să se ducă în fața stăpânilor legii din comunitatea sa și să-l pârască acolo, căci treburi de acest soi care privesc legea lui nu trebuie îndreptate în altă parte"[97]. Un negustor de la oraș putea pricepe aceste chestiuni, nu și un cavaler de la țară.

În teorie, dar adesea și în practică, regii aveau numai de câștigat, și încă foarte mult, de pe urma unei comunități evreiești numeroase și active. În Anglia secolului al XII-lea, regii angevini au tras fără

îndoială multe foloase de pe urma cămătarilor evrei bogați. Evreii aveau un trezorier special care se ocupa de vistieriile din orașele unde exista o comunitate evreiască. Fiecare vistierie era administrată de doi evrei și doi creștini, care făceau contabilitatea ieșirilor și intrărilor de sume. La sediul vistieriei se găseau un judecător evreu și unul creștin, precum și un rabin pe post de consilier.[98] Regele aflat la putere primea un anumit procent din toate tranzacțiile evreilor și trebuia să știe cine cât datora cărui evreu anume. Când, în 1186, a murit Aaron din Lincoln, finanțatorul evreu cu cel mai mare succes din Anglia medievală, a fost ales un trezorier special pentru a se ocupa de averea lui. Printr-una dintre acele ironii care străbat întreaga istorie a poporului evreu, Aaron finanțase vastul program de expansiune a ordinului cistercian ultrarigorist, împrumutându-i suma – la acea vreme uriașă – de 6.400 de mărci în schimbul unor ipoteci. Regele a moștenit datoriile sale, deși unele dintre ele au fost revândute fiului său Elias.[99]

Dacă asemenea chilipiruri s-ar fi ivit mai des, cu siguranță că regii Angliei ar fi apărat și întreținut existența comunităților evreiești. Dar Aaron prosperase înaintea marilor izbucniri antisemite din anii 1190, care au distrus comunitatea din York și din alte părți ale Angliei.[100] După aceea a fost tot mai greu pentru evreii englezi să facă bani. Codul antievreiesc al Conciliului de la Lateran, din 1215, a complicat și mai mult lucrurile. În Anglia, arhiepiscopul de Canterbury, Stephen Langton, unul dintre arhitecții Magnei Carta, conținând și aceasta o clauză antievreiască, a încercat să organizeze un boicot împotriva afacerilor evreilor. Pe tot parcursul secolului al XIII-lea, evreii din Anglia au intrat într-un declin economic. Aaron din York, care i-a dezvăluit cronicarului Matthew Paris că îi plătise regelui peste 30.000 de mărci, a murit sărac, în 1268.[101]

Sub domnia lui Edward I, un fost cruciat, biciul celților și un hămesit după bani peșin, declinul acesta s-a accelerat. Într-o oarecare măsură, rolul evreilor de cămătari pentru mai-marii lumii a fost preluat de către Cavalerii Templieri din Ierusalim și de către comandorii lor europeni, primii bancheri creștini autentici. Evreii au fost obligați să se rezume la împrumuturi pe scară mică, la schimburi de monede și la cămătării de proporții reduse. Pentru Edward, nu mai era profitabil să-i mulgă sistematic pe evrei de bani; el era tentat să-i omoare și să pună rapid mâna pe averile lor. Așa că în 1275 a promulgat o lege antievreiască prin care împrumutul cu dobândă devenea ilegal; delictul a fost ulterior asociat cu blasfemia, o fărădelege încă și mai gravă. În 1278, peste tot în țară au fost arestate

grupuri de evrei. Mulți dintre ei au fost duși în Turnul Londrei, unde, precum spune un cronicar al vremii, trei sute au fost spânzurați. Proprietățile lor au intrat în vistieria Coroanei, iar suma obținută astfel l-a făcut pe Edward să împingă lucrurile și mai departe. Stadiul următor a fost acela de a-i acuza pe evrei că se îndeletniceau cu tăiatul marginilor monedelor. Sub această învinuire au fost spânzurați doisprezece evrei în Norwich. În fine, pe la sfârșitul anilor 1280, Edward a descoperit că avea nevoie de o sumă mare în bani lichizi, pentru a-l răscumpăra pe vărul său Carol de Salerno. Prin urmare, a confiscat proprietățile evreilor săi gasconi, izgonindu-i din oraș în 1289. Anul următor, pretextând o încălcare de proporții a legii împotriva cămătăriei, i-a expulzat și din Anglia, însușindu-și întreaga lor avere. De la cel mai bogat evreu din Norwich a obținut 300 de lire. De la alți evrei din alte unsprezece orașe a strâns 9.100 de lire, dintre care 6.000 de lire au fost luate de la unsprezece familii. O recoltă dezamăgitoare, dar la acea vreme comunitatea evreiască ajunsese la jumătate din numărul inițial – nu mai rămăseseră de exilat decât 2.500.[102]

Era o epocă în care cârmuirile creștine medievale se confruntau deja cu „o problemă evreiască", expulzarea fiind „soluția finală". Se mai încercase acest lucru și înainte: în anumite părți ale regiunii Rinului în 1012, în Franța în 1182, în Bavaria superioară în 1276. Metoda a dat rezultate în Anglia, mai mult sau mai puțin, datorită barierei reprezentate de Canal, dar în Europa continentală, cu miile sale de domenii feudale risipite peste tot, era greu să impui expulzarea. Cu toate acestea, cârmuirile vremii se aflau sub o presiune permanentă de a lua măsuri antievreiești. Pentru a-și justifica decretele de la Lateran, Inocențiu III argumentase că, din pricina folosirii fără scrupule a puterii lor financiare, evreii răsturnaseră ordinea firească, creștinul liber devenise slujitorul sclavului evreu, iar stăpânirea avea datoria să refacă natura prin retragerea drepturilor civile și politice.[103] Ceea ce au și încercat cârmuirile să facă. Începând cu secolul al XII-lea, evreii nu au mai fost considerați la fel de utili la curțile princiare. Rolul lor de negustori și finanțatori a fost preluat de către creștini. În această epocă, mai mult decât în oricare alta înainte, au apărut orașe noi, dar evreii nu mai erau curtați pentru a se stabili în zonele urbane; creștinii puteau să le ia locul cu același succes. Prin urmare, autoritățile priveau cu ochi mai puțin îngăduitori prezența evreilor, ei constituind o sursă de răzvrătiri frecvente din pricina învinuirilor de omucidere și omor ritual. În plus, începuseră să se teamă de contribuția evreilor la răspândirea ideilor menite a

tulbura spiritele. În perioada târzie a Evului Mediu, erezia era adesea asociată radicalismului. Ereticii aveau uneori contacte cu evreii erudiți care discutau cu ei pe marginea textelor din scriptură și le împrumutau cărți; evreii aveau întotdeauna cărți pe care autoritățile adeseori le considerau subversive. Dacă erau confiscate de către biserică, evreii le răscumpărau, ca pe sclavi. Când comunitatea evreiască din York a fost masacrată în 1190, evreii au reușit să-și ducă toate cărțile la Köln, ca să fie vândute evreilor de acolo.[104]

În teorie, atât legea creștină, cât și cea iudaică interziceau evreilor accesul în universități. Dar ei se așezau mai ales în orașele universitare. Ca întotdeauna, studenții se aflau în avangarda mișcării antisemite. La Torino, aveau dreptul ca, la prima zăpadă în fiecare iarnă, să-i atace pe evrei cu bulgări de zăpadă și să mențină tirul până când aceștia plăteau 25 de ducați; la Mantova, „amenda" consta din dulciuri și hârtie de scris, iar la Padova, un clapon gras. La Pisa, de sărbătoarea Sfintei Caterina, studenții l-au așezat pe cântar pe cel mai gras evreu pe care l-au putut găsi, „amendând" comunitatea cu o cantitate de dulciuri egală cu greutatea lui. La Bologna, evreii au trebuit să furnizeze mâncare și băutură pentru un banchet al studenților. Oriunde se găsea o școală de medicină, evreii trebuiau să furnizeze cadavrele sau să plătească bani, ceea ce, uneori, avea ca rezultat pângărirea cimitirelor evreiești.[105] Toate acestea indică faptul că evreii erau acceptați în comunitatea studențească, deși nu și îndrăgiți. Nu erau rare cazurile în care evreii dețineau catedre la universități. De exemplu, în 1300, Iacob ben Machir a devenit decan al școlii medicale din Montpellier. La începutul secolului al XV-lea, maestrul Elias Sabot preda medicina la Pavia (și a fost chemat în Anglia pentru a-l îngriji pe suferindul Henric IV). Evreii convertiți erau personalități proeminente ale centrelor universitare peste tot în lumea creștină. Uneori, convertiții deveneau o adevărată calamitate pentru foștii lor coreligionari – după cum vom vedea; cel mai adesea, în special dacă erau siliți, ei constituiau un element critic contestatar și agitator în sânul inteligheției. Biserica nu greșea prea mult identificând influențele iudaice în mișcarea albigenzilor sau husiților din Boemia secolului al XV-lea. Evreii au avut un rol activ în cadrul celor două forțe care, în cele din urmă, au spart monopolul Bisericii, și anume Renașterea și Reforma. Ei au constituit fermentul. Acuzațiile populiste îndreptate împotriva evreilor în Evul Mediu erau toate, fără excepție, pure invenții. Dar învinuirea de activitate intelectuală subversivă nu era întru totul neadevărată. Lucrul acesta a fost scos în evidență de

romancierul evreu Jakob Wassermann din Viena, în faimoasa lui autobiografie *Mein Weg als Deutscher und Jude* (*Drumul meu ca german și evreu*):

> Nefericirea e că nu se poate nega adevărul că prigonitorii, agenți speciali și voluntari în egală măsură, aveau oarecare dreptate. Fiecare incident iconoclastic, fiecare convulsie, fiecare provocare socială a avut și încă are evrei în prima linie. Ori de câte ori apare necesitatea imperioasă a unei schimbări radicale, oriunde trebuie tradusă cu îndârjire și zel în practică ideea unei metamorfoze guvernamentale, evreii au fost și încă sunt în frunte.[106]

Statul latin medieval nu le îngăduia luxul de a fi lideri, dar nu le putea refuza cu desăvârșire rolul de mentori.

Astfel, în cea de-a doua jumătate a Evului Mediu, clericii au născocit instrumente de măsurare a ceea ce considerau a fi subversiunea iudaică. Cei mai inventivi dintre aceștia erau călugării. Dominicanii și franciscanii au ajuns să domine viața universitară în secolul al XIII-lea și să ocupe și câteva episcopii importante. Supravegheau fiecare aspect al vieții evreilor în țările latine. Considerau că nu mai putea fi acceptată continuarea atitudinii relativ tolerante a lui Augustin, mulțumită căreia evreii erau păstrați drept „martori" și aveau voie să-și practice religia; ei voiau să le interzică toate drepturile.[107] În 1236, papa Grigore IX a fost convins în cele din urmă să condamne Talmudul, ceea ce a avut ca efect, chiar dacă nu și ca intenție, o abatere totală de la spiritul tolerant al lui Augustin.[108] Călugării n-au fost antisemiți de la bun început. Sfântul Francisc nu manifesta nici un fel de animozitate față de evrei, iar Sfântul Dominic, conform celor spuse în timpul canonizării sale, arăta „iubire pentru toți, bogați, săraci, evrei, neevrei"[109]. Era perioada în care se concentrau pe probleme strict teologice, încercând chiar să descurajeze acuzațiile de omor ritual.

Cu timpul însă, mediul urban în care trăiau și-a spus cuvântul. Converteau cu agresivitate creștini care se depărtau de la dreapta credință, heterodocși, și nu în cele din urmă evrei; dețineau „misiuni" în orașe, la care băteau toba ortodoxiei și a habotniciei, stârnind un entuziasm rigorist. Își deschideau, de regulă, mânăstirile în mijlocul sau în apropierea cartierelor evreiești, de unde să-i poată apoi hărțui pe locuitori. Evreii se temeau de ei mai mult decât de orice altă grupare creștină. Îi priveau drept încarnarea năpastei cu care îi amenințase Moise în Deuteronomul 32:21: „Îi voi întărâta și Eu pe ei printr-un popor care nu e popor."[110] Treptat, politica acestor călugări

a devenit aceea de a-i converti pe evrei sau, dacă nu reușeau acest lucru, de a-i goni. În Anglia, franciscanii au fost la originea emiterii unui decret regal care le interzicea evreilor dreptul de a cumpăra proprietăți rămase libere în orașe, și se prea poate să fi jucat un rol și în expulzarea lor.[111] Curând însă au devenit de-a dreptul antisemiți. În 1247, doi franciscani au contribuit la răspândirea unei învinuiri de omucidere în Valréas, urmarea fiind declanșarea unui pogrom sângeros. În 1288, în urma unei calomnii asemănătoare, de data asta în Troyes, dominicanii și franciscanii s-au unit pentru a provoca un masacru al populației evreiești locale.

Chiar și în Italia, unde s-a manifestat o oarecare toleranță față de evrei până și în perioada târzie a Evului Mediu, franciscanii reprezentau o forță periculoasă. Municipalitățile le îngăduiau evreilor să deschidă bănci, cu condiția să respecte strict legile și să plătească o cotă parte sau un impozit anual. Evreii supraviețuiau deoarece dobânzile pe care le practicau, de 15–20%, erau mai mici decât cele impuse de creștini. Franciscanii, care se specializaseră în probleme urbane și mercantile, manifestau un interes aparte pentru cămătărie. Îi țineau sub observație strictă pe evrei, vânându-i fără milă la cea mai mică încălcare a regulamentelor. Predicau iubirea aproapelui, ceea ce nu se aplica în cazul evreilor ca popor: „În semn de respect pentru iubirea abstractă și generală", călugărul Bernardino din Siena nota: „Ni se îngăduie să-i iubim. Dar nu poate fi vorba de iubire concretă pentru ei."[112] Franciscanii organizau boicoturi și înființau „fonduri de pietate", pentru a-i submina pe evrei și a-i obliga să-și lichideze afacerile; abia după aceea puteau cere expulzarea lor. Unii antisemiți franciscani, așa cum a fost Ioan de Capistrano, străbăteau zone întinse, de ambele părți ale Alpilor, predicând unor congregații reunite sub cerul liber, ceea ce adeseori provoca pogromuri. Discipolul lui Ioan de Capistrano, Bernardino din Feltre, un agitator franciscan de a treia generație, a condus o misiune în Trento, în 1475, care i-a acuzat pe evrei că ar fi omorât un băiețel în vârstă de doi ani. S-a iscat mare vâlvă din această pricină și întreaga comunitate evreiască a fost arestată, mulți au fost torturați și executați, iar alții au fost expulzați.

În întreaga Europă izbucnirea epidemiei de ciumă, care s-a întins dinspre Mediterana spre nord, a adăugat încă un strat suprastructurii antisemite. Oamenii nu înțelegeau cauzele acestei molime, iar impactul fără precedent pe care l-a avut – a murit din pricina ei între o jumătate și un sfert din populație – a inspirat credința că a fost o *pestis manufacta*, o boală răspândită de răutatea omenească. Investigațiile

întreprinse s-au concentrat asupra evreilor, mai ales după ce unii dintre aceștia au mărturisit sub tortură că erau vinovați. În septembrie 1348, în castelul Chillon de pe lacul Geneva, evreii au recunoscut că molima fusese lucrătura unui anume Ioan de Savoia, căruia rabinii îi spuseseră: „Uite, îți dau un pachet mic, de o jumătate de palmă, în care se află un amestec de otravă și venin, pus într-un săculeț îngust de piele cusută. Să împrăștii amestecul în fântâni și în rezervoarele de apă din jurul Veneției și în alte locuri pe unde te duci."[113] Povestea aceasta s-a răspândit iute, mai ales că tot mai mulți evrei torturați își mărturiseau vina. La Freiburg, de exemplu, un evreu a recunoscut că motivul ar fi fost faptul că „voi, creștinii, ați omorât atâția evrei [...] și pentru că și noi vrem să fim stăpâni, pentru că voi ne-ați stăpânit destul". Peste tot evreii erau acuzați de a fi otrăvit fântânile. Pe 26 septembrie 1248, papa Clement VI a emis o bulă, în Avignon, care contrazicea aceste afirmații nedovedite, punând totul pe seama diavolului; argumentul său era acela că evreii sufereau la fel de mult ca toți ceilalți din comunitate. Împăratul Carol IV, regele Pedro IV de Aragon și alți suverani au emis decrete asemănătoare. Cu toate acestea, cel mai mare val de antisemitism de după 1096 a înghițit peste trei sute de comunități evreiești, în special în Germania, Austria, Franța și Spania. Conform surselor evreiești, 6.000 au murit în Mainz și 2.000 în Strasbourg.[114] Carol IV s-a văzut nevoit să grațieze orașele care și-au ucis evreii: „Se [acordă] clemență oricărei încălcări a legii prin uciderea și nimicirea evreilor, crime ce au fost comise fără știrea și îngăduința cetățenilor de frunte sau din neștiință sau în orice alt fel." Această grațiere datează din 1350, vreme la care se știa deja că nu evreii fuseseră vinovați de răspândirea molimei. Din nefericire, odată dezlănțuit valul de antisemitism, acesta a continuat să facă victime; din momentul în care cetățenii au deprins gustul de a-i ataca pe vecinii lor evrei, existau toate premisele ca lucruri de acest gen să se repete. Moartea Neagră a creat peste tot precedente, în special în țările de limbă germană.

La începutul Evului Mediu, și chiar până în secolul al XIV-lea, Spania era teritoriul latin unde evreii se puteau simți cel mai în siguranță. Vreme îndelungată a fost locul unde evreii și creștinii se întâlneau mai curând pentru a dezbate idei decât pentru a se bate între ei. Asta nu înseamnă că disputele dintre erudiții evrei și creștini pe tărâmul ideilor ar fi fost o invenție de sorginte spaniolă. Mulțumită scrierilor lui Hyam Maccoby, putem acum înțelege mai bine istoria complexă a acestor dezbateri.[115] Fenomenul dezbaterilor publice

a început la Paris, în 1240, ca rezultat direct al interzicerii Talmudului de către papa Grigore IX. În scrisoarea pe care papa a adresat-o prinților europeni, el îi ruga pe aceștia să confiște toate cărțile condamnate în prima sâmbătă a postului Paștelui, „când evreii sunt adunați la sinagogă", și să le dea pe toate „în grija dragilor noștri fii, călugării dominicani și franciscani".[116] Ludovic IX, cruciat și antisemit, a fost singurul monarh care a acceptat să colaboreze cu Grigore în campania lui. Confruntarea din 1240 nu a fost, prin urmare, o polemică – Ludovic spusese odată că cel mai bun mod de a discuta cu un evreu era de a-l străpunge cu spada –, cât mai curând o supunere la judecată a Talmudului, pe post de procuror fiind Nicholas Donin, fost evreu, acum un franciscan zelos, el fiind cel care îl stârnise pe Grigore să înceapă această campanie. Purtătorul de cuvânt al evreilor, rabi Iehiel, era prin urmare martorul apărării, „polemica" constând din interogarea lui. Donin cunoștea bine Talmudul, drept care a putut să-l treacă pe rabin prin toate acele părți ale Talmudului – o proporție mică din întreg – față de care creștinii ar fi putut să aibă sau chiar aveau obiecții: cele care-l jigneau pe Cristos (descriindu-l de pildă pe Isus în iad, înecat în excremente care clocoteau) sau îl huleau pe Dumnezeu Tatăl (arătându-l plângând sau înfuriat) sau le interziceau evreilor să se asocieze cu creștini. În legătură cu această problemă, Iehiel a putut să demonstreze că, de fapt, legea creștină era cea care interzicea contactele, deși era adevărat că, în străfundul inimilor lor, majoritatea evreilor îi considerau pe latini drept barbari. Iehiel insista: „Noi vindem animale creștinilor, ne întovărășim cu creștinii, avem voie să rămânem singuri cu creștinii, le aducem copiilor noștri dădace creștine și îi învățăm pe creștini Tora, căci de-acum sunt mulți preoți creștini care citesc cărți ebraice."[117] Cu toate acestea, cărțile au fost arse fără milă în 1242. Politica oficială a recunoscut că Talmudul nu era eretic în totalitatea lui, ci conținea pasaje blasfematoare, deci se punea problema cenzurării lui, și nu neapărat a distrugerii. Observațiile făcute de Donin au devenit curând muniția de rutină a antisemitismului clerical.[118]

În Spania – o vreme cel puțin –, dezbaterile erau mai autentice și acopereau o problematică întinsă. Erau catedralele mai bune decât Templul? Preoții/rabinii ar trebui să se căsătorească? „De ce sunt cei mai mulți dintre neevrei albi la piele și frumoși la chip, iar cei mai mulți evrei sunt tuciurii și urâți?", la care evreii răspundeau că femeile creștine întrețineau relații sexuale în timpul menstruației, prin aceasta trecând roșeața sângelui asupra înfățișării copiilor lor,

iar când neevreii făceau dragoste, „se înconjoară de tablouri frumoase și nasc copii la fel de frumoși ca acestea".[119] Regele Iacob I de Aragon a fost cel care a organizat cea mai bună dintre dezbateri, la Barcelona, în 20–31 iulie 1263. Și de această dată ideea a venit de la un fost evreu, Pablo Christiani (mulți dintre convertiții evrei alegeau numele de Pavel drept nume de botez), susținut de Raimund din Penyafort, mai-marele Inchiziției dominicane din Aragon și Maestru al Ordinului, și de Pedro de Janua, șeful Ordinului franciscanilor spanioli. Evreii aveau un singur purtător de cuvânt, dar cel mai bun dintre ei: Nahmanide, erudit, coerent, bine educat, încrezător în sine. A acceptat să vină la Barcelona și să ia parte la polemică doar pentru că îl cunoștea pe regele Iacob, care angaja mulți evrei în posturi oficiale, se purta prietenos și, oricum, îi garanta totala libertate de exprimare. Iacob era un bărbat masiv, cu multe amante și mulți copii nelegitimi, care stârnise mânia papei, repudiindu-și prima soție, și care nu a stat pe gânduri când a fost vorba să-i smulgă limba episcopului de Gerona. Cât despre ordinul papal de a se descotorosi de birocrații evrei, l-a ignorat cu desăvârșire.

Felul în care s-a desfășurat întreaga polemică nu este limpede, date fiind contradicțiile dintre relatările evreilor și cele ale creștinilor în legătură cu această problemă. Conform versiunii creștine, Nahmanide s-a contrazis adesea, nu a reușit să-și susțină argumentele, a fost redus la tăcere, ca în cele din urmă să se retragă complet învins. Nahmanide însă ne oferă o versiune mult mai exactă. Pornind de la pasaje agadice și omiletice ale Talmudului, atacul creștinilor era menit să demonstreze că Mesia a apărut cu adevărat, că a avut o natură atât umană, cât și divină și că a murit pentru a salva omenirea, prin urmare iudaismul și-a pierdut rațiunea de a mai fi. În replică, Nahmanide a contestat sensul dat acestor pasaje, negând faptul că evreii ar fi fost obligați să accepte Agada și insistând că doctrina lui Mesia nu avea o importanță covârșitoare pentru evrei. Contraatacând, a spus că credința în Isus s-a dovedit dezastruoasă. Roma, odinioară stăpâna lumii, a decăzut din momentul în care a acceptat creștinismul, „iar acum discipolii lui Mahomed stăpânesc teritorii mai întinse decât ei". Mai mult chiar, a adăugat el, „de la Isus încoace, lumea s-a umplut de violență și nedreptate, iar creștinii au vărsat mai mult sânge decât oricare alte popoare". „Doctrina în care credeți voi", a spus el referindu-se la întrupare, „fundamentul credinței voastre, nu poate fi acceptată de rațiune, natura nu ne oferă temeiuri, și nici profeții nu au spus nimic despre asta". I-a spus regelui că numai o îndoctrinare de o viață ar putea convinge o ființă

rațională că Dumnezeu a fost adus pe lume de un pântec omenesc, a trăit pe pământ, a fost executat și apoi „s-a întors la locul lui de baștină"[120]. Conform versiunii evreiești, preoțimea creștină, dându-și seama că polemica se întorcea împotriva sa, a făcut în așa fel încât totul să se încheie fără să se ajungă la o concluzie. De Sabatul următor, regele a fost la sinagogă, a ținut o cuvântare, a ascultat răspunsul lui Nahmanide și l-a trimis pe acesta acasă cu o pungă de 300 de *solidos*.

Probabil că ambele versiuni contradictorii au prezentat ceea ce ar fi dorit fiecare parte să se întâmple, și nu ceea ce s-a întâmplat în realitate.[121] Unii exegeți evrei susțin că versiunea lui Nahmanide este un act de propagandă, total lipsită de sinceritate, deoarece în propriile scrieri el punea un accent mult mai mare pe interpretările agadice decât ar fi recunoscut în timpul dezbaterii. Privind din această perspectivă, se vede clar conflictul iudaic intrinsec dintre raționaliști și antiraționaliști; agenda dezbaterii a fost bine chibzuită pentru a exploata exact acest aspect și pentru a-l obliga pe Nahmanide să se contrazică în răspunsurile lui sau să nege păreri anterioare.[122] Dar, după cum subliniază Maccoby, polemica a conținut o multitudine de contradicții. S-au exprimat atât de multe puncte de vedere despre Mesia în iudaism, încât a fost aproape imposibil să se considere că cineva ar fi exprimat păreri eretice pe marginea acestui subiect.[123] Miezul iudaismului este constituit de Lege și observarea ei cu strictețe; miezul creștinismului se referă la teologia dogmatică. Un evreu poate să aibă necazuri din pricina nerespectării unei anumite reguli a Sabatului, care pentru creștin este de-a dreptul ridicolă. Pe de altă parte, un creștin poate fi ars de viu pentru că are o părere despre Dumnezeu, în timp ce pentru evrei nu înseamnă altceva decât dreptul la opinie și la polemică. Barcelona a dovedit cât de dificil era pentru creștini și evrei să dezbată cu sinceritate problema centrală care despărțea credințele lor, din pricină că nu puteau cădea de acord care anume era problema în cauză.

Lunga lor experiență îi învățase pe evrei să recunoască semnele care prevesteau un pericol iminent. Nahmanide nu a dorit să ia parte la polemică. Faptul că aceasta a avut totuși loc a fost de rău augur. Asemenea discuții în contradictoriu nu ofereau nimic evreilor. În schimb erau extrem de importante pentru preoții creștini, atât ca exerciții de propagandă pentru propriii lor adepți fanatici, cât și ca teste pentru a descoperi slăbiciunile dialectice ale evreilor sau punctele vulnerabile de a căror existență încă nu știuseră. La un an după această dispută, Raimund de Penyafort a fost numit în fruntea unei

comisii care a cercetat Talmudul pentru a-i descoperi blasfemiile, iar în 1265 a luat parte la procesul lui Nahmanide, care era judecat pentru că tipărise relatarea sa despre polemică. A fost condamnat și, deși regele i-a aplicat o pedeapsă ușoară, Nahmanide a hotărât să părăsească Spania pentru totdeauna, plecând spre Palestina. Astfel a fost înlăturat un stâlp important al iudaismului spaniol.

În epoca lui Nahmanide, evreii din Spania puteau încă să se considere, în mod justificat, drept o comunitate superioară din punct de vedere intelectual. Talentele și îndeletnicirile lor erau extrem de folositoare suveranilor creștini, chiar dacă nu total indispensabile. Dar creștinii veneau cu repeziciune din urmă, încât la sfârșitul secolului al XIII-lea absorbiseră ei înșiși aristotelismul, își scriseseră propriile *summae*, iar în domeniile comercial și administrativ puteau ține piept concurenței evreilor. În timpul secolului al XIV-lea, evreii au început să decadă, încet, dar continuu, chiar și în Spania. Legile antisemite erodau poziția lor economică. Numărul lor scădea din pricina convertirilor forțate. În plus, pentru prima oară părea să aibă sens ca un evreu ambițios și inteligent să accepte de bunăvoie să se boteze: astfel pătrundea într-o cultură mai largă și aflată în plin progres. Evreii, câți mai rămăseseră, și-au căutat refugiul în povestirile Cabalei și cele agadice, în superstiție și poezie. Iraționalismul triumfa. Scrierile lui Maimonide și ale altor raționaliști n-au fost neapărat arse, ci au căpătat un statut marginal. După stingerea epidemiei de ciumă și în urma numeroaselor atrocități comise asupra evreilor, în cercurile iudaice ortodoxe se înstăpânise moda de a blama raționalismul și alte păcate împotriva lui Dumnezeu pentru toate aceste calamități.

Prin urmare, iudaismul, care în secolele al XI-lea și al XII-lea se găsise în avangarda intelectuală, a ajuns să se închidă în sine. Maimonide indusese credința în Mesia printre crezurile iudaice, dar întotdeauna deplânsese atitudinea apocaliptică și mesianismul drept „mit al gloatei". „Să nu credeți", scria el în *Mishne Tora*, „că Mesia va trebui să dea semne și să facă miracole. [...] Tora, cu toate legile și regulile ei, va dura la nesfârșit și nimic nu-i va fi adăugat și nu va fi scos din ea". Nimeni și nimic „nu se va abate de la mersul firesc al lucrurilor și nu se va petrece nici o schimbare în ordinea prestabilită"; orice aluzie contrară aflată în Biblie era o „simplă figură de stil"[124]. Pe măsură ce situația comunităților evreiești se înrăutățea, atitudinea apocaliptică și mesianismul au început să reînvie. Îngerii și diavolii s-au înmulțit. Așijderea scrupulele și evlaviile bizare. Rabi Iacob ben Iakar obișnuia să curețe locul din fața Chivotului cu barba

lui; Rabi Shalom din Austria mânca bucatele cu carne într-o încăpere, iar pe cele cu produse lactate în alta, insistând ca neevreii care-i aduceau apă să poarte veșminte albe. Se răspândise convingerea că pietatea va grăbi venirea lui Mesia și va risipi legiunile de asupritori. Evreii au pornit o adevărată vânătoare de informatori care erau afurisiți la fiecare Sabat și executați uneori, când erau prinși. În unele privințe au rămas surprinzător de toleranți: în cadrul comunităților mai mici, un evreu care simțea că fusese nedreptățit putea face ceea ce se numea „un scandal autorizat", întrerupând rugăciunile sau citirea Torei. Dar tot mai mult se apela la excomunicare ca formă de pedeapsă. Pedepsele erau și ele gradate: *nezifa*, o excludere simplă, de șapte zile; *nidui*, izolarea de comunitate; *herem*, o formă mai severă de expulzare, care putea să reclame intervenția autorității regale creștine și confiscarea posesiunilor celui care a comis fărădelegea. Maimonide făcuse o listă cu cele 24 de nelegiuiri despre care înțelepții spuneau că trebuiau pedepsite cu *nidui*, începând cu jignirea unui cărturar (chiar și după moartea acestuia) și sfârșind cu creșterea de câini periculoși. Dar, pe măsură ce Evul Mediu înainta, pedepsele au devenit tot mai complexe și mai severe; sub influența procedurilor creștine, excomunicarea însăși s-a transformat într-o ceremonie dramatică și înspăimântătoare. Un *herem* sever era anunțat în sinagogă în fața Chivotului deschis, ori în timp ce rabinul ținea un sul Tora, în sunete de shofar; după pronunțarea sentinței, vinovatul era anatematizat și blestemat, în timp ce se stingeau lumânările.

Dar disciplina internă nu putea opri potopul de convertiți care devenea tot mai mare pe măsură ce se accentua presiunea creștină. Către sfârșitul secolului al XIII-lea, regii creștini de Aragon au început să fie reclamați la Roma de către propriii lor episcopi pentru faptul că-i favorizau pe evrei sau pentru că nu-i stăpâneau suficient de viguros. În 1282, prințul moștenitor, infantele Sancho, s-a ridicat împotriva tatălui său, jucând cartea antisemită pentru a atrage preoțimea de partea sa.[125] Treptat, evreii au fost dați afară din posturile pe care le dețineau la curtea regală. După tulburările stârnite de Moartea Neagră, poziția evreilor în Spania s-a deteriorat destul de rapid, pe măsură ce calomniile de omucidere și alte povești antisemite prindeau tot mai mult la public. La Sevilla, de pildă, au avut loc răscoale antisemite în 1378 și o răbufnire de antisemitism în 1391.

Revoltele acestea sunt puse adesea pe seama marelui predicator dominican Vicente Ferrer (cca 1350–1419), canonizat ulterior. Dar rolul său a fost mult mai subtil și mai sinistru din punctul de vedere

al evreilor. El a contribuit la evoluția unui anumit model de antisemitism care avea să reverbereze puternic în secolul XX. Este adevărat că predicile sale publice erau adeseori asociate cu isteria și atrocitățile antisemite. Dar el nu a încurajat revoltele; dimpotrivă, le deplângea. În 1391, le-a condamnat public. Considera că este o atitudine nelegiuită și necreștină ca gloata să ia legea în mâinile ei. Datoria statului era aceea de a interveni și de a proceda conform legii. Revoltele arătau clar că evreii reprezentau o „problemă" pentru societate, la care trebuia găsită o „soluție". Astfel, Ferrer și colegii lui din cadrul clerului au fost considerați responsabili pentru promovarea unei serii de politici antisemite aprobate de antipapa Benedict XIII, sprijinit de spanioli, precum și pentru ajungerea la tronul Aragonului a lui Ferdinand I, care a trecut imediat la aplicarea lor. Războiul împotriva evreilor a fost luat din mâinile gloatei, devenind preocuparea oficială a Bisericii și a guvernului.[126]

În acest context au avut loc ultimele mari polemici iudeo-creștine, la Tortosa, în 1413–1414. Nu a fost o dezbatere de idei autentică, mai curând un circ public – chiar un proces înscenat. Ferrer nu a participat oficial, ci a acționat din culise. Scopul său pare să fi fost acela de a stârni entuziasmul maselor pentru creștinism ca singură religie valabilă; de a demola pretențiile iudaismului în cadrul unui mare spectacol public; și apoi, sprijinit de Biserică, stat și populație, cu o comunitate evreiască demoralizată, să realizeze o convertire în masă. Liderii evreilor nu doreau să se amestece în această treabă. Dar în cele mai multe cazuri, neavând încotro, rabinii au fost obligați să participe. „Spectacolul" a fost prezidat de antipapa, pe care mai târziu Ferrer avea să-l renege. Ferdinand, regele întronat de Ferrer, controla cadrul politic. Șaptezeci de locuri au fost reținute pentru cardinali, episcopi și alți demnitari. Benedict a anunțat de la bun început că scopul nu era acela de a purta o discuție de la egal la egal, ci de a dovedi adevărul creștinismului pornind de la surse talmudice. Era de fapt vorba de judecarea religiei iudaice. Pe post de procuror era Ioshua Lorki, unul dintre convertiții lui Ferrer, rebotezat Jerónimo de Santa Fe (Hieronymus de Sancta Fide). Dintre evrei, participau aproximativ douăzeci, inclusiv Iosif Albo, filozof de frunte și apologet, care mai târziu a scris un tratat, ajuns faimos, despre principiile religiei iudaice, *Sefer ha-ikarim*, sau *Cartea principiilor*. Dar nu s-au mai bucurat de aceleași libertăți pe care le-a avut, pare-se, Nahmanide la Barcelona. De la bun început, Jerónimo îi amenințase atât pentru „îndărătnicie evreiască", cât și, în mod ingenios, pentru erezie împotriva propriei lor religii, ceea ce i-ar fi făcut să ajungă pe mâna Inchiziției.[127]

Subiectul abordat era în mare cel deja cunoscut, și anume acela de a dovedi existența lui Isus Mesia prin intermediul surselor iudaice, deși s-a discutat și despre Păcatul Originar și pricina alungării din rai, iar reprezentanții creștinismului au pus multe întrebări de ordin tehnic în legătură cu textele iudaice. Creștinii erau de-acum bine antrenați pentru astfel de polemici, Jerónimo fiind atât erudit, cât și inteligent. S-au ținut în total 69 de sesiuni în decurs de 21 de luni, și, în vreme ce rabinii se aflau în Tortosa, Ferrer împreună cu călugării lui vizitau comunitățile lipsite de lideri, făcând convertiri. În unele cazuri, convertiții erau aduși la Tortosa pentru a fi prezentați participanților la polemici și pentru a oferi o dovadă triumfătoare în sprijinul propagandei creștine în cadrul disputelor. Rabi Astruk ha-Levi a protestat energic:

> Suntem departe de casele noastre. Economiile ne sunt împuținate, s-au isprăvit aproape cu totul. Cât am fost plecați, comunitățile noastre au avut mult de suferit. Nu știm nimic despre soarta femeilor și a copiilor noștri. Aici trăim în condiții proaste și nu avem nici ce mânca. Cheltuielile la care am fost obligați sunt mari. De ce să fie făcuți răspunzători pentru argumentele lor oameni care suferă asemenea nenorociri și care își măsoară forțele cu Jerónimo și alții ca el, care trăiesc în lux și prosperitate?[128]

Rabi Astruk le-a atras atenția că se ajunsese într-un punct în care nu mai avea nici un rost să se repete vechile argumente – totul depindea de ce anume credea fiecare om. Ce putea să dovedească o polemică regizată într-un context ostil? „Un creștin care locuiește în țara sarazinilor poate să fie înfrânt de argumentele aduse de un sarazin sau un păgân, dar asta nu înseamnă că și-a respins religia“[129], a mai spus rabi Astruk. Către sfârșitul polemicilor, evreii pretindeau că nu înțeleg întrebările și încercau, de câte ori era posibil, să păstreze o tăcere demnă.

Cu toate acestea, Tortosa a însemnat o înfrângere pentru iudaism în plan propagandistic și, într-o oarecare măsură, și în cel intelectual. Pentru prima oară în Spania, evreii puteau fi văzuți formând enclave de obscurantism și rămâneri în urmă irațională, în sânul unei culturi superioare. Acest element, și în egală măsură presiunea legislativă și cea economică, precum și frica generată de campaniile de convertire forțată duse de către călugări i-au făcut să se convertească. Prin urmare, Ferrer și-a atins scopul în mare măsură. Dar, din păcate, convertirea evreilor nu a soluționat „problema evreiască“. Ceea ce i-a făcut pe unii să o prezinte într-o formă nouă și mult mai greu de depistat, după cum aveau să descopere foarte curând

autoritățile spaniole. Căci problema a devenit una rasială, nu numai religioasă. Biserica îi prezentase întotdeauna pe evrei drept un pericol social și fizic. Însă cel puțin evreii ca atare erau un pericol deschis și public; erau cunoscuți, trăiau în comunități recognoscibile, erau obligați să poarte îmbrăcăminte și însemne caracteristice. Dar după ce s-au convertit, *conversos*, sau *marranos*, cum erau numiți, un termen jignitor derivat din cuvântul spaniol pentru „porc"[130], s-au transformat într-un pericol ascuns. Populația spaniolă urbană știa că mulți, poate majoritatea convertiților, erau oameni ascunși. Renunțaseră formal să mai fie evrei din teamă sau pentru a obține avantaje. Ca evrei, erau lipsiți de multe drepturi legale. În calitate de *conversos*, beneficiau teoretic de aceleași drepturi economice ca și creștinii. Un *marrano* era, prin urmare, mai periculos decât un evreu practicant, deoarece era un negustor și un meșteșugar clandestin, deci o amenințare economică; și întrucât în ascuns rămăsese, probabil, evreu, era și ipocrit pe deasupra, și un element subversiv tăinuit.

Rabinii de bună-credință au avertizat asupra consecințelor. Rabi Isac Arama le-a spus convertiților: „Nu veți afla liniște printre neevrei, iar viața voastră va atârna de un fir de păr." Profeția lui în legătură cu *anusim* (convertiții prin forță) suna astfel: „O treime va arde de foc, o treime va fugi care încotro să se ascundă, iar o treime va trăi veșnic cu frica în sân."[131] Rabi Iehuda ibn Verga îi asemăna pe *anusim* cu trei perechi de porumbei: prima pereche va rămâne în Spania și va fi „jumulită", își va pierde averea, va fi ucisă ori arsă pe rug; a doua pereche va fi și ea jumulită, își va pierde bunurile lumești, dar își va salva trupul prin fugă atunci când vor veni vremuri grele; a treia pereche, care „va fugi prima", își va salva și bunurile, și trupul.[132]

Această viziune pesimistă avea să fie confirmată curând de evenimente. Evreul spaniol a descoperit că nu putea scăpa de ostilitatea antisemită nici dacă se convertea. Dacă se muta în alt oraș, așa cum au făcut mulți, creștinătatea lui devenea și mai suspectă. Prigonitorul său creștin își schimbase tactica. Prin convertire, antisemitismul devenise mai curând rasial decât religios, dar antisemiții au descoperit, așa cum aveau s-o facă succesorii lor în Germania nazistă, că era extrem de dificil să-i identifice și să-i izoleze pe evrei după criterii de rasă. Au trebuit, prin urmare, la fel ca și naziștii, să recurgă tot la cele religioase. În Spania secolului al XV-lea, un evreu nu putea fi persecutat din motive religioase, pentru că se născuse evreu sau părinții lui erau evrei; trebuia să se facă dovada că încă mai practica religia iudaică în secret, indiferent sub ce formă. Se presupune

că regele castilian Alfonso VII ar fi ordonat ca „nici unui *converso* de origine iudaică să nu i se îngăduie să dețină o funcție publică sau să se bucure de vreun beneficiu în Toledo și în teritoriul asupra căruia se întinde autoritatea sa, din pricină că sunt suspecți în ceea ce privește credința lor față de Cristos“[133].

Cum putea fi dovedită această suspiciune? În Ciudad Real, unde situația celor convertiți, *conversos*, a fost cercetată în detaliu de către istoricul Haim Beinart, prima acuzație că un „creștin nou“ lua parte în taină la *mitzvot* datează din 1430. Foștii evrei munceau din greu de obicei, dornici să progreseze cât mai repede; prin urmare, s-au îmbogățit și au avansat în posturi din cadrul serviciului de stat, problemele ivindu-se *pari passu*. În anii 1440, la Toledo au izbucnit primele revolte anti-*conversos*. În 1449, aceste tulburări au durat două săptămâni în Ciudad Real. *Conversos* au ripostat, s-au organizat într-o bandă de 300 de oameni înarmați, au omorât un creștin vechi; în timpul luptelor, au fost uciși 22 și au ars multe case. În 1453, Constantinopolul a fost cucerit de către turci și Bizanțul, vechiul dușman al evreilor, a dispărut; mulți evrei au crezut că de-acum va veni Mesia; unii *conversos* au simțit că în curând se vor putea întoarce la vechea lor religie.[134] Chiar și-au propus să plece în Turcia, unde să trăiască pe față ca evrei. În 1464, 1467 și 1474 au avut loc răscoale în Ciudad Real, ultima dintre ele fiind foarte puternică, organizată probabil de un grup semiprofesional de antisemiți care au venit în oraș și au tras la case religioase prietenoase. În 1474, *conversos* din Ciudad Real și-au pierdut casele și mobila, turmele de la marginea orașului, magazinele și stocurile de mărfuri din oraș. Răsculații au ars toate listele cu datornici pe care le-au găsit – o practică invariabilă. Speriați, *conversos* au fugit din calea răsculaților, căutând protecție la *corregidor*, sau guvernatorul citadelei, dar (ne spune declarația oficială): „Răsculații au năvălit și aici, au distrus turnul central, ucigând pe mulți; *corregidor*-ul și mulți dintre *conversos* au fost alungați; orașul le-a fost închis și nimănui nu i s-a mai îngăduit să intre înapoi.“[135] Unii au fugit să se ascundă la un nobil cumsecade din Palma, lângă Córdoba, unde au rămas timp de trei ani.

Revoltele împotriva convertiților au avut aceleași urmări ca și cele împotriva evreilor. Statul era înspăimântat de toate aceste răscoale, ca fiind un simptom al neliniștii maselor populare. Nu le putea preveni, nu le putea nici pedepsi în mod corespunzător, astfel că a căutat să îndepărteze cauza, atacându-i pe *conversos*, lucru câtuși de puțin dificil. Mulți dintre ei erau într-adevăr evrei „ascunși“. O relatare

iudaică de epocă spune că aceia care s-au refugiat la Palma respectau tradițiile fără să se ascundă – *mitzvot,* Sabat, sărbătorile, postul și rugăciunile de Iom Kipur, Paștele evreiesc și toate celelalte sărbători „nu mai puțin decât evreii și nu mai rău decât ei". Un fanatic franciscan, Alfonso de Espina, el însuși un *converso*, sau poate fiul unui convertit, a compilat un volum, *Fortalitium fidei*, înșiruind (printre altele) 25 de „încălcări ale legii" prin care puteau fi identificați *conversos.* Ele includeau nu doar practici iudaice secrete, ci, poate cel mai ușor de identificat, dovezi că practicile creștine nu erau respectate cum se cuvine: evitarea împărtășaniei, munca în ziua de duminică, evitarea semnului crucii, refuzul de a-i pomeni vreodată pe Isus sau Maria, ori participarea superficială la slujbe. La acestea se adăugau toate fărădelegile (furtul ostiei, de exemplu) puse de regulă în seama evreilor, alături de alte câteva noi, de pildă „discuțiile filozofice". Încă o dovadă a fricii față de evreu, mai ales în forma sa ascunsă de *converso*, care stârnește în societate dezordinea, neascultarea și îndoiala.

Fra Alfonso era ideologul următoarei faze a antisemitismului. După ce a demonstrat că era posibil să-i identifici pe evreii „ascunși" nu pe temei rasial, ci religios, el a decretat soluția: izolarea și segregarea. Populația trebuia să-i ocolească pe *conversos* suspecți, iar statul trebuia să interpună bariere fizice între aceștia și adevărata populație creștină. În același timp, Biserica și statul deopotrivă trebuiau să-și unească forțele pentru a-i descoperi și a-i distruge pe aceia dintre *conversos* care, practicând iudaismul, se dovedeau a fi eretici din punct de vedere legal. Mai departe descria cu lux de amănunte metodele și pedepsele care trebuiau aplicate, inspirându-se din acelea folosite de Inchiziție în secolul al XIII-lea. Dar sugera că trebuiau găsite procedee de un tip nou, potrivit nevoilor naționale particulare ale Spaniei.[136]

La timpul cuvenit, statul a adoptat întregul program al lui Fra Alfonso. Segregarea a fost hotărâtă de Cortes din Toledo, în 1480. În același timp, a fost creată o inchiziție spaniolă specială. Primii inchizitori, incluzându-l și pe vicarul superior al dominicanilor, au primit ca sarcină să facă cercetări regionale în Andaluzia, conduse de la Sevilla. Și-au început munca în ianuarie 1481, pentru ca în următorii opt ani să ardă pe rug 700 de suflete. Unele surse estimează un număr de 2.000.[137] În același an, Inchiziția națională a înlocuit-o pe cea papală tradițională, din Aragon, iar din februarie 1483, întreaga organizație a fost pusă sub control central, șeful ei fiind starețul

dominican Tomás de Torquemada. În mai puțin de doisprezece ani, Inchiziția a condamnat în jur de 13.000 de *conversos*, bărbați și femei, pentru că practicau în ascuns religia iudaică. Inchiziția căuta tot felul de victime, dar evreii „ascunși" erau cei mai vânați. Pe parcursul întregii sale existențe, Inchiziția a făcut 341.000 de victime. Dintre acestea, mai mult de 32.000 au fost omorâte prin ardere pe rug, 17.659 arse în efigie, iar 291.000 au primit pedepse mai mici. Majoritatea celor omorâți, aproximativ 20.000, au suferit înainte de 1540, sub primii mari inchizitori, și cei mai mulți erau de origine iudaică. Dar rugurile au continuat să facă victime până în 1790.[138]

Starețul Torquemada a devenit confesorul reginei Isabela I a Castiliei în 1469, anul în care s-a căsătorit cu regele Ferdinand II de Aragon, realizând astfel unirea celor două regate în 1479. Politica antievreiască a fost, într-o oarecare măsură, o creație personală a celor doi monarhi. Inchiziția pe care au întemeiat-o a avut mulți oponenți, atât interni, cât și externi. Unul era secretarul reginei, Fernando del Pulgar, el însuși un *converso*. Într-o scrisoare adresată primatului, cardinalul-arhiepiscop Pedro Gonzales de Mendoza din Toledo, și menită publicării, el se plângea de edictele de segregare care îi împiedicau pe convertiți să locuiască în Guipuzcoa și să încheie căsătorii mixte sau să învețe zidăria; recunoștea că unii convertiți se întorceau la religia lor, dar sublinia că în Andaluzia se găseau, de exemplu, 10.000 de tinere femei *conversos* care nu-și părăsiseră niciodată casa părintească și care urmau stilul de viață al tatălor lor – a le arde pe toate ar fi fost o cruzime mult prea mare și n-ar fi făcut decât să le determine să fugă. La care, colaboratorii lui Torquemada au răspuns că era mai bine să arzi câțiva inocenți decât să lași erezia să se răspândească: „Pentru un om e mai bine să intre în rai cu un singur ochi decât să se ducă în iad cu amândoi." Singurul rezultat a fost acela că Pulgar a fost coborât de la rangul de secretar regal la cel de cronicar regal.[139]

Papalitatea obiecta și ea împotriva Inchiziției, în parte pentru că era un instrument regal și național care se sustrăgea puterii papale, și în parte pentru că, în mod limpede, aducea prejudicii justiției naturale. Sixtus IV a cerut în aprilie 1482 ca Roma să primească dreptul de a audia apeluri, ca acuzaților să li se spună numele martorilor ostili, ca, în oricare caz, dușmanii personali și foștii servitori să fie descalificați ca martori, ca ereticii penitenți să aibă dreptul de a mărturisi și de a fi achitați în loc să fie judecați; și să li se dea dreptul de a-și alege apărătorul. Ferdinand a refuzat categoric să răspundă pozitiv acestor cereri, insistând pe ideea că era absolut necesar să

numească inchizitori, deoarece un stat condus doar de Biserică favoriza erezia. Papii au continuat să se opună, dar fără rezultat.[140]

Atât Ferdinand, cât și Isabela susțineau că ceea ce făceau era o dovadă de zel ortodox și catolic. Amândoi au respins energic acuzația – formulată atât de dușmanii lor din acea vreme, cât și de istorici de atunci încoace – că, de fapt, ei nu urmăreau decât să confiște proprietățile ereticilor condamnați. Într-o scrisoare de protest adresată agenților ei de la Roma, Isabela scria că nu se atinsese „de nici un maravedi" din averile confiscate – o parte din bani ar fi fost depuși într-un fond de zestre pentru copiii victimelor Inchiziției – și că oricine pretindea că ea acționase doar din dragoste de bani era un mincinos; se lăuda că, din marea ei devoțiune pentru credință, provocase ruinarea orașelor regale, le golise de locuitori și lăsase pustii regiuni întregi.[141] Și Ferdinand vorbea cu insistență despre pierderile provocate veniturilor regale, adăugând că toți factorii fuseseră cântăriți cu atenție înainte de a se lua hotărârea ca Inchiziția să se lanseze într-o campanie națională, și că „puseseră devotamentul față de Domnul Dumnezeul nostru mai presus de propriile noastre interese [...] și mai presus de orice alte considerente"[142]. Adevărul pare a fi acela că motivele care-i împinseseră pe cei doi monarhi să urmeze o asemenea politică fuseseră amestecate, atât religioase, cât și financiare, dar mai ales se poate vorbi de dorința de a impune o unitate centralizatoare și emoțională teritoriilor lor disparate și divizate. Mai presus însă de orice, ei erau prinși în logica sinistră și impersonală a antisemitismului însuși. După cum o dovedesc în mod repetat documentele istorice, acest sentiment își dezvoltă o putere și o dinamică proprii.

Studiul lui Haim Beinart despre Ciudad Real prezintă un model patetic de degradare umană. Numele martorilor ostili erau tăinuite, pentru a evita dușmăniile între familii; în același timp însă, acest lucru conferea Inchiziției și cel mai ticălos aspect al ei, în special pentru că mulți informatori făceau ceea ce făceau doar din răutate, mai ales față de persoanele bogate sau personalitățile marcante. Astfel, Juan Gonzales Pintado, care fusese secretarul a doi regi, își făcuse în mod firesc mulți dușmani, din care pricină a murit ars de viu. Încă și mai ticăloase erau depozițiile soților împotriva soțiilor și viceversa, ale fiilor împotriva taților, ale fraților împotriva surorilor. Unul dintre cei mai răi informatori a fost Fernan Falcon, care a depus mărturie în procesul post-mortem al tatălui său, din câte se pare mai-marele comunității locale a evreilor „ascunși": „Tot ceea ce s-a declarat împotriva lui de către acuzare este adevărat, și mai

sunt și altele – destul cât să se umple o întreagă foaie de hârtie." Falcon a fost martor în toate procesele din Ciudad Real între 1483 și 1485, cuvintele sale preferate pentru a descrie un acuzat fiind „un evreu în toate felurile posibile". Despre o acuzată, Carolina de Zamora, a spus că „va avea el grijă să fie arsă, chiar dacă pentru aceasta va trebui să coboare de treizeci de ori în iad": de fapt, cel mai înrăit martor împotriva ei a fost propriul ei fiu, un călugăr, care a jurat că va face totul să o vadă arsă – deși pedeapsa pe care a primit-o în cele din urmă s-a limitat la biciuire. Multe dintre acuzate se dovedeau a fi femei cu carte și pioase. Leonor Gonzales a reușit să fugă în Portugalia. Tribunalul i-a conferit fiului ei, Juan de la Sierra, autoritatea de a se duce în Portugalia și de a o convinge să se întoarcă. Juan a convins-o, ea s-a întors, a fost judecată, condamnată și arsă de vie. Unii acuzați au scăpat totuși. Alții au încercat să scape, dar au fost prinși. Cel mai bogat convertit al orașului, Sancho de Ciudad, a cumpărat o ambarcațiune și a pornit pe mare, împreună cu toată familia, spre Valencia, dar vântul i-a mânat înapoi, au fost prinși și au fost arși de vii la Toledo. Cei care au reușit să scape au fost condamnați și arși în efigie. Dacă un bărbat era judecat post-mortem, rămășițele sale erau dezgropate și arse – un simbol a ceea ce se presupunea că i se întâmplă în iad.[143]

Câțiva au ieșit basma curată. Dar, de obicei, dovezile erau irefutabile. În acea perioadă, în Ciudad Real era necesar să se apeleze la tortură doar de două ori. Mulți dintre cei condamnați erau în mod clar evrei habotnici. O femeie a fost prinsă și torturată când a aprins o lumânare în ajun de Sabat; alta, pentru că a refuzat să bea din aceeași ceașcă din care băuse cineva care mâncase carne de porc; respectarea cu strictețe a legilor omorârii rituale a animalelor i-a condamnat pe mulți la arderea pe rug. Nu primeau toți pedeapsa cu moartea. Un *converso* care abjura putea fi condamnat doar la închisoare – uneori pe viață –, care putea fi comutată la plata unei amenzi dacă acuzatul era om bogat. Dar era obligat să poarte un veșmânt croit din pânză de sac cu două cruci galbene, cel puțin un an, iar uneori toată viața, și dacă nu se supunea putea fi considerat drept *relapso* și ars pe rug. Avea, de asemenea, obligația specială de a informa Inchiziția, iar dacă nu respecta acest lucru era catalogat drept „răsculat împotriva Bisericii" și ars de viu. Lista pedepselor pozitive și negative pe care le putea primi un asemenea om era enormă: îi erau interzise toate beneficiile și slujbele, chiar și aceea de crainic al orașului, nu avea voie să practice medicina, avocatura sau să ocupe funcția de notar public, să poarte arme, să primească

bani sau bunuri, să cioplească piatră, să țină o crâșmă, să călărească sau să călătorească cu carul ori poștalionul, să poarte aur, argint, perle, bijuterii de orice fel, mătase și brocart sau să-și lase barbă.[144] Toate aceste interdicții erau moștenite de către copii, cei de sex feminin din prima generație, cei de sex masculin până la doua generație.[145]

Această persecuție feroce a durat doisprezece ani cu aceeași intensitate și s-a răspândit în toate comunitățile evreiești din Spania. Suferințele și pierderile au fost neînchipuit de mari, dar urmările n-au făcut decât să dezvăluie dimensiunile pe care le avea „problema evreiască" în ochii autorităților. Persecuția a coincis cu faza finală a cuceririi vechiului regat maur al Granadei, *reyos catholicos* intrând triumfători în orașul învins pe 2 ianuarie 1492. Ca urmare a acestei înfrângeri, și mai multe comunități evreiești și musulmane au fost incluse în statul spaniol. Urmărirea evreilor neconvertiți și a evreilor „ascunși" devenise de-acum preocuparea de căpătâi a guvernului. Toate temnițele erau pline. Zeci de mii de persoane se găseau în arest la domiciliu, cel mai adesea aproape moarte de foame. Încercând cu disperare să pună capăt oricăror contacte între *conversos* și evrei prin mijloacele convenționale ale investigației inchizitoriale și fiind ațâțați și mai mult de discipolii rapace, puși pe jaf, *reyos* au hotărât să găsească cu orice preț o „soluție finală". Pe 31 martie au semnat un edict de expulzare, promulgat o lună mai târziu, alungându-i practic din Spania pe toți evreii care nu acceptau imediat convertirea.

La acea vreme mai erau cam 200.000 de evrei în regat. Faptul că un mare număr dintre ei, inclusiv rabinii bătrâni și majoritatea familiilor de frunte, au preferat să fie botezați este un indiciu asupra stării de demoralizare în care se găsea comunitatea evreiască, precum și al atașamentului pe care totuși îl nutreau evreii pentru Spania, țara în care, în trecut, se bucuraseră de confort și siguranță ca niciunde în altă parte. Aproximativ 100.000 dintre ei au trecut granița în Portugalia, dar și de acolo au fost expulzați patru ani mai târziu. În jur de 50.000 au traversat strâmtoarea în Africa de Nord, sau marea, în corăbii, până în Turcia. La sfârșitul lui iulie 1492, expulzarea era un fapt încheiat.

Distrugerea evreimii spaniole a constituit evenimentul cel mai important în istoria poporului evreu după mijlocul secolului al II-lea d.Cr. În Spania existaseră evrei încă de la începutul epocii clasice, poate chiar de pe vremea lui Solomon, iar comunitatea căpătase trăsături marcante. În Evul Mediu timpuriu (Evul Întunecat) și la începutul Evului Mediu feudal, evreii dispersați au tins să se împartă în două grupuri principale: cei care au păstrat legătura cu academiile

babiloniene și cei cu legături în Palestina. În Fustat, pe vremea lui Maimonide, au existat două asemenea comunități, fiecare cu propria sa sinagogă (și o a treia pentru karaiți). Cu toate acestea, din secolul al XIV-lea, ar fi mai corect să vorbim despre evreii sefarzi sau spanioli – termenul este o stâlcire a unui vechi nume pentru Spania –, și evreii germani sau ashkenazi, din regiunea Rinului.[146] Sefarzii și-au creat propria lor limbă iudeo-spaniolă, ladino ori judezmo, care se scria la un moment dat cu scrisul de mână rabinic, deosebit de cursivele ebraice din ziua de azi. Erau oameni cu carte, cultivați, bogați, foarte mândri de descendența lor, versați în cele lumești, adeseori hedoniști și nu extrem de habotnici, urmând codificarea liberală a lui Iosef Caro. Reprezentau un cap de pod al lumii latine în cultura arabă și viceversa, transmițători ai științelor și filozofiei clasice. Sefarzii erau neîntrecuți în prelucrarea metalelor și pietrelor prețioase, matematicieni de frunte, știau să facă instrumente muzicale, să întocmească hărți exacte și tabele de navigație.

Și iată că această comunitate numeroasă și talentată fusese risipită în întreg bazinul mediteraneean și în lumea arabă, iar din Portugalia s-au răspândit, ca o a doua diaspora sefardă, în Franța și în nord-vestul Europei. Mulți au îmbrățișat religia creștină și și-au lăsat amprenta asupra ei. Cristofor Columb, de exemplu, era genovez după acte, dar nu scria în italiană și este posibil să se fi tras dintr-o familie spaniolă de origine iudaică. Numele Colon era destul de comun printre evreii care trăiau în Italia. Columb se lăuda că e înrudit cu regele David, agrea societatea evreiască și cea *marrano*, era influențat de superstițiile evreilor, iar patronii săi, la curtea regală aragoneză, făceau parte mai ales dintre noii creștini. Folosea tabelele întocmite de Abraham Zacuto și instrumentele perfecționate de Iosef Vecinho. Chiar și tălmaciul lui, Luis de Torres, era evreu – deși s-a botezat chiar înainte de a pleca spre America. Astfel, după ce au pierdut Spania în lumea veche, evreii au contribuit la recrearea ei în lumea nouă.[147] Sefarzii s-au îndreptat și spre Franța; caracteristic pentru impactul prezenței lor acolo a fost Michel de Montaigne, o personalitate strălucitoare, rafinată, a cărui mamă, Antoinette Louppes, descindea în linie directă din evrei spanioli.[148] Ce pierduse Spania au câștigat alții și, în timp, diaspora sefardă avea să se dovedească de o copleșitoare importanță creatoare și critică pentru evoluția poporului evreu. Dar, deocamdată, situația era catastrofală pentru evrei.

Și nu era singura de acest fel. La sfârșitul Evului Mediu european (Evul Mediu iudaic avea să se încheie abia în ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea), evreii încetaseră să mai aibă, cel puțin

pentru o vreme, o contribuție esențială la economia și cultura europeană. Nu mai era nevoie de ei, și ca urmare erau înlăturați. Expulzările din Spania au fost precedate de alte expulzări din Germania și Italia. Evreii au fost alungați din Viena și Linz în 1421, din Köln în 1424, din Augsburg în 1439, din Bavaria în 1442 (și încă o dată în 1450), iar din orașele imperiale din Moravia în 1454. Au fost scoși din Perugia în 1485, Vicenza în 1486, Parma în 1488, din Milano și Lucca în 1489, iar după căderea filosemitei familii de Medici, din Florența și Toscana în 1494. Către sfârșitul deceniului, au fost alungați și din regatul Navarrei.

O expulzare atrăgea după sine altă expulzare, pe măsură ce refugiații pătrundeau în orașe care găzduiau deja mai mulți evrei decât era pe placul guvernanților. În Italia, singurul lor rost la sfârșitul secolului al XV-lea era acela de a se ocupa de cămătărie și de mici împrumuturi destinate celor săraci. Chiar și în Roma retrogradă, rolul bancherilor evrei devenea tot mai nesemnificativ.[149] Bancherii și meșteșugarii creștini i-au alungat pe evrei imediat ce breslele lor au devenit destul de puternice. În Italia, Provence și Germania, evreii fuseseră practic eliminați din comerț și din industria meșteșugărească încă înainte de anul 1500. Ca urmare, s-au mutat în regiuni mai puțin dezvoltate din est – întâi în Austria, Boemia, Moravia, Silezia, apoi în Polonia – Varșovia și Cracovia, Lvov, Brest-Litovsk – și în Lituania. Axa demografică a evreilor ashkenazi s-a mutat și ea câteva sute de kilometri spre Europa central-răsăriteană și răsăriteană. Și aici au început să apară necazuri – răscoale antievreiești în Polonia în 1348–1349, în 1407 și în 1494; în anul următor, au fost alungați din Cracovia și Lituania. Toate aceste deplasări și expulzări erau strâns legate între ele. Dar deoarece era mai mare nevoie de evrei în est, ei au reușit să rămână pe loc; în jurul anului 1500, Polonia era considerată drept țara cea mai sigură din Europa pentru evrei, devenind curând patria ashkenazilor.

Se poate presupune că decăderea și sărăcirea evreilor în Europa și faptul că, spre sfârșitul Evului Mediu, contribuția lor la economia și cultura continentului devenise nesemnificativă au erodat, dacă nu au demolat cu totul, zidul de ură ce se înălțase în jurul lor. Ceea ce însă nu s-a întâmplat. Ca și alte forme de comportament irațional, antisemitismul nu reacționa la legile economice. Dimpotrivă: asemenea unui organism vicios, dădea naștere la mutanți. Mai ales în Germania, a început să-și dezvolte propria iconografie respingătoare – așa-numita *Judensau* („scroafa evreilor").

Gândirea medievală era încântată atunci când putea să reducă toate aspectele universului la imagistică. Conflictul dintre creștinism

și iudaism alcătuise o parte din marea panoramă a vieții care umplea, de pildă, pereții catedralelor. Dar sculptorii o reprezentaseră în termeni pur teologici. Cele două imagini asupra cărora se opreau cu deosebită insistență era aceea a bisericii triumfătoare și a sinagogii îndurerate. Sculptorul medieval nu se preocupa de teme antisemite; nu l-a reprezentat niciodată pe evreu ca pe un cămătar, o creatură diabolică ce otrăvea fântânile, ucidea tineri creștini sau tortura ostia.

Cu toate acestea, în artele grafice au fost folosite alte imagini pentru a-i reprezenta pe evrei: vițelul de aur, bufnița, scorpionul. În Germania, către sfârșitul perioadei medievale, a început să apară o imagine nouă, și anume scroafa. La originea sa, motivul nu era polemic, dar treptat a ajuns să simbolizeze toate persoanele necurate, păcătoșii, ereticii și, mai ales, evreii.[150] Din câte se pare, această imagine s-a limitat la regiunile influențate de cultura germană; aici însă, a devenit cel mai comun dintre toate motivele folosite pentru evrei și unul dintre stereotipurile ofensatoare cu cea mai mare putere de sugestie și cele mai durabile.[151] Căpăta cele mai diverse și mai dezgustătoare forme: evrei care venerau scroafa, îi sugeau țâțele, îi îmbrățișau partea inferioară, îi devorau excrementele; oferea posibilități bogate celui mai grobian tip de artist popular; nu i se potrivea nici una dintre obișnuitele reguli de gust artistic și de bunăcuviință; cele mai vulgare obscenități nu erau considerate doar acceptabile, ci de-a dreptul lăudabile. Într-adevăr, este limpede că indecența ordinară a imaginii a constituit explicația principală a popularității de care s-a bucurat timp de peste șase sute de ani. Odată cu inventarea tiparului, ea a proliferat rapid și a devenit omniprezentă în Germania. Apărea nu numai în cărți, ci și în nenumărate periodice, în gravuri, în picturi în ulei și acuarelă, pe mânerele bastoanelor, pe faianțe și porțelanuri. Repetarea ei la nesfârșit a contribuit la un proces care în Germania avea să capete o importanță semnificativă și tragică: dezumanizarea evreului. Ideea că evreul cunoștea adevărul, dar îl respingea, preferând să conlucreze cu forțele întunericului – și, prin urmare, nu putea fi uman în sensul în care erau creștinii –, se încetățenise de-acum. Relațiile inumane și nefirești ale evreului cu *Judensau* au făcut ca această idee să pătrundă și mai adânc în mintea poporului german de rând. Și, dacă o anumită categorie de persoane nu făcea parte din rândul oamenilor, putea să fie exclusă din societate. Tocmai asta se și întâmpla. Căci zidurile urii, departe de a dispărea, au fost înlocuite de ziduri reale, odată cu apariția ghetoului european.

PARTEA A PATRA

GHETOUL

Marea diaspora sefardă, din Spania în 1492, din Portugalia în 1497, i-a pus pe evrei în mișcare peste tot, căci sosirea unui număr mare de refugiați ducea la noi expulzări. Mulți evrei, aduși în pragul sărăciei și împiedicați să intre în orașele din care fuseseră deja alungați, s-au apucat să practice comerțul ambulant. Nu este o simplă coincidență că tocmai în această perioadă a căpătat forma sa finală legenda evreului rătăcitor. Povestea despre un evreu care l-a lovit pe Cristos pe a sa *Via Dolorosa*, faptă pentru care a fost condamnat să rătăcească până la a doua venire a lui Mesia, a apărut pentru prima oară într-o cronică bologneză în 1223; Roger de Wendover a consemnat-o cinci ani mai târziu în lucrarea sa *Flores Historiarum* (*Florile istoriei*). Dar abia în primele decenii ale secolului al XVI-lea, rătăcitorul a devenit Ahasverus, arhetipul vânzătorului ambulant evreu, bătrân, bărbos, zdrențăros, trist, mesager al nenorocirii.[1] Episcopul de Schleswig pretindea că l-a văzut în Hamburg în 1542, și cum mai mult de o sută de versiuni ale acestui basm circulau în formă tipărită, rătăcitorul a fost văzut în mod repetat: la Lübeck în 1603, la Paris în 1604, la Bruxelles în 1640, la Leipzig în 1642, la München în 1721, la Londra în 1818. El a devenit subiectul unei vaste literaturi. Desigur că existau nenumărați evrei rătăcitori autentici; în această condiție grea ajunseseră evreii în Renaștere și după, anume de a deveni încă o dată „străini și venetici", la fel ca Avraam.

Unul dintre acești rătăcitori a fost Solomon ibn Verga (cca 1450–cca 1525), originar din Malaga, alungat din Spania, apoi din Portugalia, și care, sosit în Italia în 1506, a ajuns să bată drumurile acestei țări. Nu știm unde s-a stabilit, dacă a făcut-o în cele din urmă; se știe însă că a petrecut o vreme la Roma. Acolo a scris o carte, *Shevet Iehuda* (*Sceptrul lui Iuda*), în care se întreabă: De ce îi urăsc oamenii pe evrei? Acest eseu se pretinde, într-un anume sens, a fi prima lucrare de istorie a poporului evreu după *Antichități iudaice* a lui Iosephus, carte scrisă cu 1.400 de ani înainte, căci Ibn Verga descrie nu mai puțin de 64 de persecuții la care au fost supuși evreii.

Era primul semn, chiar dacă palid, al revenirii conștiinței de sine istorice a evreilor.

Ca o dovadă a situației extrem de grele a evreilor în Europa creștină, Ibn Verga nu a putut să-și tipărească scrierea în timpul vieții, ea apărând pentru prima oară abia în 1554, în Turcia. În ciuda acestui fapt, Ibn Verga a fost un renascentist, un raționalist, un sceptic, o minte independentă. Avea o părere foarte critică despre Talmud, își bătea joc de Maimonide, parodia opiniile lui Iehuda Halevi. Folosind metoda dialogurilor imaginare, ridiculiza în mare măsură erudiția iudaică. Dacă evreii erau călcați în picioare, vina era a lor, în principal. Mândri, dar în același timp prea pasivi și încrezători în Dumnezeu; plini de speranță și exagerat de supuși, neglijau atât știința politică, cât și pe aceea militară, prin urmare erau „de două ori dezbrăcați până la piele". Atât evreii, cât și creștinii refuzau să accepte argumentele credințelor rivale; și unii, și alții încurajau superstiția și legendele. Creștinii erau intoleranți, în schimb evreii erau inadaptabili. Ibn Verga arăta că, de regulă, „regii Spaniei și ai Franței, nobilimea, cărturarii și toți oamenii de onoare erau prietenoși față de evrei"; prejudecățile erau întreținute în special de ignoranți, de gloata neștiutoare de carte. „N-am întâlnit niciodată un om cu rațiune care să-i urască pe evrei", spune un personaj înțelept din cartea lui, „și nimeni nu-i urăște, în afară de oamenii de rând. Și asta pentru că evreul este arogant și caută întotdeauna să stăpânească; nu ai putea crede că sunt exilați și sclavi împinși dintr-un popor în altul. Mai curând vor să apară drept domni și stăpâni. Prin urmare, mulțimile îi privesc cu invidie"[2]. De ce nu încercau evreii să pună capăt prejudecăților, purtându-se cu modestie și umilință și predicând toleranța și înțelegerea religioasă?[3]

Ibn Verga scria în ebraică și este limpede că se adresa unor cititori evrei instruiți, care știau că avea dreptate în critica sa. Prin urmare, acuzațiile sale au oarecare greutate. Dar dovezile de care dispunem nu sugerează că aroganța exagerată ar fi fost cauza obișnuită pentru care erau atacați evreii. De obicei, motivul era influxul de evrei străini, mărind dincolo de punctul critic numărul celor deja existenți în comunități. De exemplu, la Veneția, care fusese un stat comercial important încă din secolul al X-lea și, prin urmare, era firesc ca evreii să se stabilească acolo, au întâmpinat o oarecare rezistență. În secolul al XIII-lea, au fost obligați să se mute cu toții în insula Giudecca Spinalunga; pentru ca altă dată să fie strămutați în interior, la Mestre. Autoritățile i-au forțat să poarte mai întâi un însemn galben, rotund, apoi o pălărie galbenă, pe urmă o pălărie roșie. Cu toate

acestea, ei au reprezentat o permanență în regiune. Contribuția lor la economia venețiană a fost semnificativă, nu în ultimul rând prin faptul că plăteau niște taxe speciale. Au beneficiat și de o cartă de privilegii, *condotta*, confirmată în mod repetat.

În mai 1509, forțele Ligii din Cambrai au învins armata venețiană la Agnadello, urmată de o refugiere înspăimântată de pe *terra firma* pe insulele principale. Printre refugiați se găseau peste cinci mii de evrei, mulți dintre ei imigranți din Spania și Portugalia. Doi ani mai târziu, predicile călugărilor au stârnit spiritul rebeliunii împotriva evreilor și dorința populației locale de a-i expulza. Frământările au culminat în 1515–1516 cu hotărârea statului de a îngrădi întreaga comunitate evreiască într-o zonă izolată a orașului. Locul ales fusese înainte ocupat de o turnătorie de tunuri, cunoscut drept *ghetto nuovo*, situat în insulele centrale, în cel mai îndepărtat loc de Piazza San Marco. Noua turnătorie a fost transformată într-o insulă, înconjurată de canale și ziduri înalte, ale căror ferestre ce dădeau spre exterior au fost zidite și ale căror porți, două la număr, erau păzite de patru străjeri creștini; alți șase străjeri patrulau în două ambarcațiuni speciale; toți zece urmau să fie plătiți de către comunitate, căreia i se cerea, de asemenea, să obțină un contract permanent de închiriere contra unei sume cu o treime mai mare decât rata curentă.[4]

Ideea de cartier separat pentru evrei nu era nouă, datând încă din Antichitate. Majoritatea marilor orașe islamice aveau un asemenea cartier. În Europa „Evului Întunecat", evreii ceruseră adesea să li se pună la dispoziție o zonă izolată, înconjurată de ziduri înalte, ca o condiție a stabilirii lor într-un oraș. În schimb, propunerea venețiană a fost întâmpinată cu proteste vehemente. În mod limpede fusese chibzuită în așa fel încât să se obțină maximum de profit economic de pe urma prezenței evreilor (inclusiv taxe speciale), în același timp însă, făcând în așa fel încât evreii să aibă cât mai puține contacte sociale cu restul populației. Ca urmare, li se îngăduia să-și vadă de îndeletnicirile și afacerile lor în timpul zilei, la o distanță incomodă, după care noaptea erau închiși. De fapt, sistemul asupra căruia Veneția a insistat probabil că a împiedicat acceptarea oricăror propuneri ulterioare de expulzare a evreilor. În *ghetto nuovo* au fost mutați inițial evreii italieni de origine germană. În 1541, evreii din Levant au fost mutați în turnătoria veche aflată în apropiere, cunoscută drept *ghetto vecchio*. În sfârșit, în 1633, zona a fost extinsă prin înființarea așa-numitului *ghetto novissimo*, pentru a-i găzdui pe evreii din vestul continentului.[5] La acea vreme (1632), în ghetou se aflau 2.412 evrei, dintr-o populație de 98.244 de suflete câte număra

statul venețian. După extinderea sa, ghetoul putea adăposti 5.000 de evrei în 1655.[6] Pentru acest mod de viață izolat, evreii nu plăteau doar impozitele și taxele vamale obișnuite, ci și un impozit anual de 10.000 de ducați, precum și contribuții obligatorii, în primul secol de existență a ghetoului, de cel puțin 60.000 de ducați, adunându-se în total nu mai puțin de 250.000 de ducați.[7]

De ce se supuneau evreii cu atâta resemnare acestui gen de asuprire? Într-o carte despre evreii din Veneția, Simha Luzzatto (1583–1663), care a fost rabinul lor timp de 57 de ani, susținea că pasivitatea evreilor, care-l irita atât de mult pe Ibn Verga, era o chestiune de credință: „Căci ei cred că orice schimbare care-i privește pe ei [...] este dictată de o pricină superioară, nu efortului uman."[8] Mulți evrei erau prea tulburați la acea vreme de decăderea numeroasei comunități spaniole, odată atât de bogată și de puternică, pentru a mai opune rezistență în fața expulzării lor nemiloase. Unii cărturari ai vremii subliniau deosebirea dintre această atitudine și spiritul războinic al evreilor din Antichitate; de ce nu puteau fi evreii așa cum fusese strămoșul lor Mardoheu? întrebau ei și citau din Cartea Esterei: „Toți cei ce slujeau regelui, care erau la poarta regelui, se închinau și se aruncau cu fețele la pământ [...]; iar Mardoheu nu se închina și nu-și pleca fața la pământ."[9] Însă același text – mult îndrăgit de evrei, atunci ca și acum – oferea sfaturi pentru un altfel de comportament. Oare nu-și tăinuise Estera apartenența la poporul evreu, după cum o sfătuise Mordoheu? Ea „n-a spus nimic nici de poporul său, nici de neamurile sale", după cum au observat mulți *marranos*. Evreul „ascuns", ca și evreul pasiv, era tot atât de vechi precum Biblia. La fel și Naaman, care „s-a închinat în Casa lui Rimmon". Evreii însă erau conștienți de faptul că Biblia conținea și un avertisment, căci ticălosul Haman îi propusese regelui Artaxerxes masacrarea tuturor evreilor. În comentariul său la Cartea Esterei, publicat la Bologna în 1538, rabi Iosef ibn Yahia sublinia faptul că raționamentul lui Haman – conform căruia evreii, fiind un popor „risipit și împrăștiat printre popoare", nu puteau opune rezistență – era la fel de valabil și pentru evreii din epoca sa.[10]

Adevărul e că toate comunitățile evreiești acceptau opresiunea și statutul de clasă de rang secund atâta vreme cât aveau reguli precise care nu erau schimbate permanent și în mod arbitrar pe nepusă masă. Ceea ce urau ei cel mai mult era nesiguranța. Ghetoul oferea securitate și chiar un oarecare grad de confort. În multe feluri, legea putea fi mai ușor respectată dacă evreii erau concentrați și izolați într-un singur loc. Dacă, așa cum susținea Biserica, segregarea îi

apăra pe creștini de contactele nefaste cu evreii, în egală măsură îi proteja pe evrei de laicizare. Codul legislativ al lui Iosef Caro (1488–1575), devenit textul halachic autorizat pentru multe generații de evrei ortodocși, ar fi putut foarte bine fi conceput pentru autonomia și spiritul introspectiv pe care le-a generat ghetoul.

În cadrul ghetoului, evreii au putut să desfășoare o viață culturală intensă, chiar dacă separată. Dar existau, simultan, multe contacte interreligioase. Cam la vremea la care au fost create ghetourile, tipograful creștin Daniel Bomberg a înființat o tiparniță ebraică în Veneția. Creștinii, evreii și convertiții și-au unit forțele pentru a realiza o ediție magnifică a celor două Talmuduri (1520–1523), a cărei așezare în pagină a devenit de atunci modelul standard. Zețarii și corectorii evrei au fost scutiți de obligativitatea de a purta pălăria galbenă. Treptat au apărut și alte tiparnițe ebraice. Astfel, au fost tipărite nu numai lucrările religioase clasice, ci și scrieri iudaice contemporane. Bine-cunoscutul compendiu întocmit de Caro al marelui său cod, *Shulchan Aruch*, a fost publicat la Veneția, iar în 1574 a apărut în ediție de buzunar, „astfel încât", precizează pagina de gardă, „să poată fi purtat la sân și să poată fi deschis oricând și oriunde, la vreme de odihnă ori la drum"[11].

În ciuda sumelor pretinse de stat, comunitatea venețiană a prosperat. Era împărțită în trei neamuri distincte, ponentinii din Spania, levantinii, care erau supuși turci, și Natione Tedesca, sau evreii de origine germană, seminția cea mai veche, mai numeroasă și mai săracă. Numai ei aveau voie să practice cămătăria, și vorbeau limba italiană; cu toate acestea, nu li se acorda cetățenie venețiană. Chiar și la sfârșitul secolului al XVIII-lea, legea prevedea că „evreii din Veneția și din stat sau orice alt evreu nu pot să ceară sau să se bucure de nici un drept conferit de cetățenie"[12]. Shakespeare nu a greșit când a specificat acest lucru în *Neguțătorul din Veneția*. Și, de asemenea, e foarte plauzibil să o auzim în piesă pe Jessica spunând că în casa tatălui ei, Shylock, se găseau nenumărate comori. Cămătari evrei de succes acumulau adesea cantități însemnate de gajuri nerăscumpărate, mai ales bijuterii. Drept care, pe plan local, au fost promulgate legi somptuare, care interziceau cămătarilor să poarte bijuteriile achiziționate în acest mod; într-adevăr, evreii își elaborau propriile lor interdicții somptuare, pentru a abate „invidia și ura neevreilor, care își țintuiesc privirile asupra noastră"[13].

Totuși, în ciuda îmbrăcămințiii restrictive, ghetoul venețian nu era lipsit de veselie. Un contemporan descria bucuria generală ce însoțea ceremoniile stabilite de Lege:

> În seara asta se petrece un soi de carnaval, căci multe fecioare și tinere soții își pun măști pentru a nu fi recunoscute și vizitează toate sinagogile. Multe doamne și domni creștini se înghesuie să le vadă, plini de curiozitate. [...] Toate semințiile sunt de față, spaniolii, levantinii portughezii, germanii, grecii, italienii și alții, și fiecare cântă după cum e felul prin părțile lor. Nefolosind instrumente, unii bat din palme deasupra capului, alții se lovesc peste coapse; sunt unii care pocnesc din degete pentru a imita sunetul castanietelor, iar alții se prefac a cânta la chitară, zgâriindu-și jiletcile. Pe scurt, astfel scot ei toate aceste sunete și fac ei toate aceste sărituri și jocuri, cu strâmbături ciudate ale chipurilor, gurilor, brațelor și ale tuturor membrelor, încât par maimuțăreli de carnaval.[14]

Absența instrumentelor muzicale se datora împotrivirii rabinilor. Mulți dintre aceștia se opuneau artei muzicale de orice fel, pe motiv că implica o repetare excesivă a cuvintelor sacre din rugăciuni și, mai ales, a numelui lui Dumnezeu; susțineau, nu cu prea mare convingere, că ar fi putut să-i facă pe oamenii simpli să creadă că existau doi sau mai mulți Dumnezei. (În Anglia secolelor al XVI-lea și al XVII-lea, puritanii invocau argumente similare împotriva muzicii polifonice, neadmițând decât o singură notă pentru fiecare silabă din rugăciune.) În Senigallia, lângă Ancona, s-a păstrat consemnarea unui conflict violent între rabinul local și *maestro di capella*, Mordechai della Rocca – folosindu-se de citate substanțiale din Talmud și din surse cabalistice, rabinul o ținea una și bună: că muzica exista pur și simplu numai pentru a scoate în evidență sensul textului, tot restul fiind „simplu caraghioslâc"[15]. Cu toate acestea, la începutul secolului al XVII-lea, ghetoul venețian avea o academie de muzică. Studiile întreprinse de Cecil Roth cu privire la evreimea din Veneția renascentistă arată că existau frecvente plângeri din partea rigoriștilor împotriva luxului și a emancipării vieții de ghetou, a preferinței manifestate pentru limba italiană în defavoarea ebraicei, încât s-au ridicat voci care pretindeau ca rugăciunile să fie introduse în programa școlară. Evreii scriau piese de teatru, tratate de matematică, astronomie și economie, toate în italiană. De asemenea, găseau argumente ingenioase pentru a folosi gondolele în ziua de Sabat.[16] Își aveau propriile școli în ghetou, dar li se îngăduia să frecventeze școala medicală din Padova, aflată în apropiere, și să primească diplome. Mulți rabini și-ar fi dorit ca zidurile ghetoului să fie mai înalte.

Se poate spune că, deși relațiile dintre evrei și lumea exterioară tind să constituie materialul principal al istoriei, evreii erau mai mult preocupați de propriile afaceri interne, care uneori erau de-a dreptul furtunoase. La vremea la care a fost înființat ghetoul venețian,

evreimea italiană trăia convulsiile tentativelor de a-l trage la răspundere pe Immanuel ben Noah Raphael da Norsa, un bogătaș care conducea comunitatea din Ferrara asemenea unui tiran, alături de David Piazzighettone, rabinul său preasupus, pentru că a promulgat legi în favoarea sa. Se zice că obișnuia să spună: „Iată-mă stând în orașul meu, în mijlocul poporului meu, și cine are vreo plângere împotriva mea n-are decât să mă dea în judecată." Creștini și evrei, în egală măsură, se înclinau în fața lui. Activitățile sale au ieșit la iveală atunci când Abraham da Finzi, care l-a acuzat pe Norsa că l-ar fi delapidat de 5.000 de florini de aur, un rubin și un smarald, l-a dat în judecată la tribunalul rabinic din Bologna. Pretinzând că tatăl său nu era acasă, fiul lui Norsa a refuzat să primească citația, spunând: „Șterge-o de-aici, tu *fresca di merda*." Rabinul preasupus a refuzat și el citația, exclamând: „Ce am eu cu tine, *putto di Haman*?" Cazul a fost prezentat mai multor instanțe rabinice din toată Italia și, deși mulți erau împotriva lui Norsa, el și-a găsit un apărător îndrăzneț în persoana lui Abraham Mintz, al cărui tată, rabi Iehuda Mintz, fusese mai-marele *ieșivei* din Padova timp de 47 de ani și care ulterior a ajuns rabin de Mantova. Au fost rupte în bucăți multe scrisori acuzatoare și chemări în judecată, rabinii au fost amenințați cu stâlpul infamiei și cu târârea prin tribunale creștine. Fiecare grup rabinic le acuza pe celelalte că nu aveau familii străvechi și știință de carte; fiecare se lăuda cu propriile genealogii și dovezi de erudiție, disputa fiind și mai mult înveninată de ruptura existentă între sefarzi și ashkenazi. Mintz îl acuza pe rabi Abraham Cohen din Bologna că era „un sefard cu vorbă mieroasă. [...] Satana însuși". La care Cohen a replicat: „Spui că străbunii mei au fost preoți gâlcevitori. [...] Sunt mândru de numele pe care-l port [sefard] căci noi, sefarzii, înaintea întregii lumi, am sanctificat numele divin, și eu printre ei, și am trecut prin cele mai mari ispitiri [...] Ești un ticălos, un nimeni în drum, un mincinos și un pungaș [...] Nebun ignorant ce ești, caraghios, prost și lipsit de minte." Spunea despre Mintz că își câștigase întotdeauna existența prin furturi și delapidări, „știut dintr-un colț al lumii în celălalt drept ticălos și om disprețuitor". Se mai spunea, de asemenea, că Mintz i-a succedat tatălui său doar pentru că știa să cânte bine la shofar. În cele din urmă, mai mult de cincizeci de rabini, unii din afara granițelor Italiei, s-au implicat în această dispută și Norsa a trebuit să cedeze. Dovezile împotriva lui sunt incriminatorii, dar să nu uităm că relatarea care a supraviețuit până în zilele noastre a fost formulată de rabinii din tabăra adversă; rabinii din ambele tabere erau legați între ei prin relații maritale,

iar aspectele legale-doctrinare erau și mai mult complicate de feude dinastice vechi de generații.[17]

Cazul Norsa creează impresia unui grup puternic de comunități evreiești italiene, capabile să se apere singure. Evreii aveau tendința să prospere de pe urma talentelor lor, ca oricare altă națiie. În Italia secolului al XVI-lea circulau câteva povestiri remarcabile despre succesele repurtate de evrei. De exemplu, era povestea marelui erudit Abraham Colorni, născut în Mantova în 1540, care și-a câștigat o faimă uluitoare ca om de știință în serviciul ducilor de Ferrara. Asemenea lui Leonardo da Vinci, el s-a specializat în mașini de război, proiectând mine, explozibili, vase cu fund plat, bărci rabatabile, scări pliante pentru asediu și forturi. A conceput primul prototip de mitralieră, construind două mii de archebuze capabile să tragă, fiecare, zece focuri la o singură încărcătură. Era, în același timp, un matematician remarcabil, realizând tabele matematice și dezvoltând o nouă metodă-în-oglindă de măsurare a distanțelor. Era un escapologist strălucit. A scris un tratat despre scrierile secrete și a denunțat arta chiromanției. Să menționăm, de asemenea, talentul lui de magician, specialist în tot felul de scamatorii cu cărțile de joc. Nu este surprinzător, prin urmare, că a fost invitat la Praga, la curtea împăratului-vrăjitor Rudolf II, care uimea întreaga lume.[18]

Totuși, la celălalt capăt al spectrului se găseau bieții evrei care cădeau victimă conflictului de proporții, chiar dacă intermitent, între creștini și turci în bazinul mediteraneean și care erau vânduți ca sclavi. Politica lor era aceea de a păstra relații bune și cu unii, și cu alții. Cei care au fugit din Spania și Portugalia în anii 1490 au fost primiți cu brațele deschise în Constantinopol, fapt pentru care evreii au contribuit la crearea unei industrii locale de armament. Alăturându-se comunității evreiești existente în Salonicul otoman, aceasta a devenit cea mai mare din lume, ajungând în 1553 la o populație de peste 20.000 de evrei care locuiau în oraș. Levantul era plin de evrei negustori, la fel și bazinul Mării Egee și al Adriaticii; uneori evreii din Veneția, mulțumită legăturilor lor din Balcani și din estul mai îndepărtat, ajungeau să domine o mare parte din comerțul răsăritean al orașului. Evreii desfășurau activități comerciale și în porturi italiene mai îndepărtate, în special Ancona, Livorno, Napoli și Genova. Puține erau corăbiile comerciale care să nu aibă la bord un om de afaceri evreu. Numai că navele riscau să fie atacate de vasele de război și vasele-pirat creștine și otomane. Evreii erau considerați în mod deosebit captura cea mai valoroasă, deoarece se credea, uneori pe bună dreptate, că, și dacă erau săraci, tot exista

o comunitate evreiască, pe undeva, pe care o puteau convinge să-i răscumpere.

Dacă turcii capturau un evreu de pe un vas creștin, eliberarea lui se negocia la Constantinopol. Congregațiile evreiești levantine și portugheze din Veneția întemeiaseră o organizație specială pentru răscumpărarea evreilor capturați de creștini de pe navele turcești. Negustorii evrei plăteau un impozit special pe mărfurile lor pentru a finanța această organizație, un fel de asigurare pentru propriile lor vieți, căci și ei puteau oricând să devină victime. Răpitorii cei mai periculoși erau Cavalerii Sfântului Ioan, a căror bază aflată în Malta a devenit ultimul centru european al negoțului cu sclavi. Pe evrei îi pândeau în mod deosebit, capturându-i chiar și de pe nave creștine, pe motiv că erau supuși otomani. Cavalerii îi țineau pe captivi în niște barăci pentru sclavi și îi vindeau periodic speculanților care plăteau pentru sclavii evrei un preț peste rata curentă; se presupunea că toți evreii erau bogați, drept care se va plăti răscumpărarea cerută. Evreii venețieni aveau un agent în Malta care semnala sosirea captivilor evrei și, dacă existau fonduri, aranja tot ce era necesar pentru eliberarea lor. Proprietarii creștini exploatau sistemul de eliberare a evreilor, cerând prețuri exorbitante. Un anume Iehuda Surnago, în vârstă de 75 de ani, a fost închis gol pușcă într-o celulă timp de două luni; din pricina detenției, bătrânul și-a pierdut vederea și a ajuns atât de slăbit, încât nu se mai putea ține pe picioare. Proprietarul spunea că îi va smulge barba și genele și-l va acoperi de lanțuri grele dacă agentul evreu nu plătea 200 de ducați. Suma a fost plătită. Mai târziu, agentul a refuzat să plătească 600 de ducați pentru Aaron Afia din Rhodos; nici acesta nu se bucurase de un tratament mai blând din partea proprietarului, dar agentul l-a amenințat că, dacă nenorocitul va muri în captivitate, el își va pierde capitalul. Același lucru s-a întâmplat în cazul lui Iosef Levi, bătut de stăpân pentru a obține un preț mai mare, dar captivul a murit biciuit.[19]

O afacere odioasă, care a durat timp de 300 de ani. În 1663, bătrânul Philip Skippon, partizan al lui Cromwell, scria despre închisoarea sclavilor din Malta: „Evrei, mauri și turci sunt făcuți sclavi aici și apoi vânduți în piața publică. [...] Evreii sunt deosebiți de ceilalți prin bucata de țesătură galbenă cusută pe pălărie sau căciulă etc. Am văzut un evreu bogat luat prizonier în urmă cu un an și vândut la târg pentru 400 de scuzi, chiar în dimineața în care am vizitat închisoarea. Crezând că e liber, datorită unui pașaport venețian, l-a lovit pe negustorul care l-a cumpărat. Fapt pentru care a

fost trimis la închisoare, barba și părul i-au fost rase, de picioare i-a fost legat un lanț greu și apoi a primit 50 de lovituri de baston."[20] Chiar și în 1768, comunitatea evreiască din Londra a trimis 80 de lire pentru a contribui la răscumpărarea unui grup de evrei ținuți în sclavie în Malta și au trebuit să mai treacă alți 30 de ani înainte ca Napoleon să pună capăt acestui negoț.

Date fiind legăturile lor cu otomanii, după ce au fost alungați din Spania, evreii erau priviți de mulți italieni ca potențiali dușmani. Un motiv în plus pentru încurajarea sistemului de segregare în ghetou. Circula, de exemplu, zvonul că îi ajutaseră pe turci să cucerească Malta, în timpul marelui asediu din 1565. Dar principalul factor care afecta destinele evreilor în Europa secolului al XVI-lea a fost Reforma. În cele din urmă, apariția protestantismului s-a dovedit un imens beneficiu pentru evrei, prin aceea că a spart unitatea de monolit a Europei latine. Însemna că nu mai era posibil să se întemeieze o societate bazată pe o credință unică, așa cum și-ar fi dorit creștinii. Ceea ce a pus capăt și izolării evreilor, ca fiind singurul grup nonconformist. În mari părți din Europa, protestantismul a nimicit puterea călugărilor, cei mai de temut dușmani ai evreilor, și a dus la dispariția unor instituții de genul celibatului clerical și monasticismului, două piedici mari în calea intereselor populației evreiești.

Bazându-se pe realizările erudiților renascentiști, Reforma a retrezit interesul față de studiile ebraice și mai ales față de Vechiul Testament. Mulți apologeți catolici au dat vina pe evrei, și mai cu seamă pe *marranos*, pentru că i-ar fi ajutat și inspirat pe gânditorii protestanți. Evreii înșiși răspândeau povești despre creștini influenți, printre ei chiar și regele Spaniei, care, pasămite, se trăgeau din *marranos* și puneau la cale distrugerea creștinismului; cronicile lor pun pe seama populației *marrano* faptul că protestantismul a apărut mai întâi în Navarra. Nu există însă suficiente dovezi pentru a acredita ideea că interesul reformiștilor pentru Vechiul Testament i-ar fi determinat să aibă simpatii filoiudaice. Ebraiști creștini de genul lui Pico della Mirandola (1463–1494), Johannes Reuchlin (1455–1522), Sebastian Münster, profesor de ebraică la Basel după 1528, și Philip Melanchthon (1497–1560) se opuneau iudaismului cu aceeași patimă ca și dominicanii, deși Melanchthon, de pildă, a criticat învinuirea de omucidere și alte excese antisemite. Respingeau Mishna și Talmudul și, de fapt, toate comentariile iudaice, cu excepția unor părți din Cabala. Erasmus, care a fost cel mai important dintre acești iudaiști, respingea și Cabala, considerând învățătura iudaică drept extrem de periculoasă – o forță mult mai distructivă

pentru credință decât obscurantismul scolasticilor medievali: „Nici nu poate să existe ceva mai potrivnic și mai dușmănos față de Cristos ca această plagă."[21] Inchizitorului din Köln i-a scris: „Se găsește vreunul dintre noi care să nu urască această seminție? [...] Dacă e ca aceștia să fie creștinii, atunci cu toții suntem creștini până în adâncul sufletelor."[22]

Este adevărat că, la început de tot, evreii au salutat Reforma ca factor de diviziune a dușmanului. Adevărat este și faptul că Luther, în special, a apelat la ajutorul evreilor pentru alcătuirea Bibliei și pentru a respinge pretențiile papale. În pamfletul pe care l-a scris în 1523, *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* („Isus Cristos ar fi evreu"), argumenta că nu existau motive pentru care evreii să nu-l îmbrățișeze pe Cristos, așteptând, cu destulă naivitate, din partea lor o convertire benevolă în proporții de masă. Când evreii i-au replicat că Talmudul oferea o înțelegere și mai bună a Bibliei decât cea oferită de el, întorcându-i invitația de a se converti, Luther i-a atacat mai întâi pentru încăpățânarea lor (1526), apoi, în 1543, s-a năpustit asupra lor cu furie. Pamfletul *Von den Juden und ihren Lügen* (*Despre evrei și minciunile lor*) a fost publicat în Wittenberg și poate fi considerat prima lucrare antisemită modernă și un mare pas înainte pe calea spre Holocaust. „Mai întâi trebuie incendiate sinagogile lor, și tot ceea ce rămâne trebuie îngropat în gunoi, pentru ca nimănui să nu-i mai fie dat să mai vadă vreodată piatră ori lemn din ele", scria el. Cărțile de rugăciuni ale evreilor trebuiau distruse și rabinilor să li se interzică să predice. Apoi venea la rând poporul evreu: casele să le fie „dărâmate și distruse", iar cei aflați înăuntru „puși sub același acoperiș ori în grajduri, așa ca țiganii, pentru a-i învăța minte că nu sunt stăpâni în țara noastră". Evreii să nu mai aibă voie să pătrundă în târguri și să meargă pe drumuri, toate averile lor să fie confiscate și apoi acești „viermi otrăvitori și plini de venin" să fie duși la muncă forțată și să fie făcuți să-și câștige pâinea „cu sudoarea nasurilor lor". În ultimă instanță, să fie alungați cu totul și „pentru totdeauna"[23]. În tirada lui împotriva evreilor, Luther s-a concentrat asupra rolului lor de cămătari, insistând că averile pe care le strânseseră nu le aparțineau, căci fuseseră „stoarse cămătărește de la noi". Cămătarul, susținea Luther

> e un hoț îmbătrânit în rele și un ucigaș [...] oricine mănâncă, irosește și fură hrana altuia săvârșește o crimă la fel de mare ca și aceea de a flămânzi un semen sau de a-l ucide. Astfel face un cămătar și șade acolo nestingherit, cocoțat pe scaunul lui, când de fapt ar trebui să atârne în spânzurătoare și să fie mâncat de atâția corbi câți gologani a furat el. [...]

> Prin urmare, nu este pe pământ dușman mai mare al omului, după Diavol, ca hrăpărețul și cămătarul, căci acesta vrea să fie Dumnezeu peste toți oamenii. [...] Cămătăria este un monstru uriaș, ca un vârcolac. [...] Și dacă tragem pe roată și retezăm capetele hoților la drumul mare, ucigașilor și jefuitorilor de case, cu atât mai mult ar trebui să tragem pe roată și să omorâm [...] să vânăm, să blestemăm și să retezăm capetele tuturor cămătarilor!

Luther nu s-a mulțumit cu ponegrirea verbală. Încă înainte să scrie acest pamflet antisemit, el i-a expulzat pe evrei din Saxonia în 1537, iar în anul 1540 i-a alungat din multe orașe germane; a încercat, fără succes, să-l determine pe principele elector să-i expulzeze din Brandenburg, în 1543. Dar adepții lui au continuat să agite spiritele împotriva evreilor. În 1572, au jefuit sinagoga din Berlin, iar în anul următor au izbutit să obțină ceea ce voiau – evreii au fost alungați din întreaga țară. Jean Calvin, în schimb, s-a arătat mai îngăduitor față de evrei, în parte pentru că înclina să fie de partea lor în problema împrumuturilor cu dobândă; în scrierile sale a consemnat cu obiectivitate argumentele susținute de evrei, fiind chiar acuzat, de către dușmanii săi luterani, că trăiește ca iudeii.[24] Cu toate acestea, evreii au fost expulzați din orașele calvine și din Palatinatul calvin.[25]

Din pricina ostilității protestante, evreii au fost împinși în brațele împăratului. Când își purta pălăria spaniolă, Carol V nu era câtuși de puțin prietenos. A convins papalitatea să instaureze o inchiziție în Portugalia, în 1543, șapte ani mai târziu a alungat un număr mare de *marranos* din Lisabona, în 1541 i-a expulzat pe evrei din Napoli și din câteva teritorii deținute de el în Flandra. Dar în Germania îi considera pe evrei aliați folositori, astfel că la dietele din Augsburg (1530), Speyer (1544) și Regensburg (1546) protecția sa i-a scăpat pe evrei de expulzare. Și episcopii-prinți catolici îi găseau pe evrei niște aliați utili împotriva orășenilor protestanți, chiar dacă nu erau pregătiți să recunoască public asta. Iată de ce, la Pacea de la Augsburg, s-a căzut de acord ca statele ecleziastice să fie omise din tratat, *cuius regio, eius religio* (religia urmează credința prințului), ceea ce le-a îngăduit evreilor să rămână în Germania. Josel de Rosheim, rabin-șef în Alsacia, purtătorul de cuvânt al evreilor în toată această perioadă tensionată, l-a denunțat pe Luther drept „un ticălos", în vreme ce împăratul Carol era „îngerul Domnului"; evreii se rugau în sinagogi pentru succesul armatei imperiale, pe care o sprijineau cu bani și provizii – punând astfel temeliile unui nou și important mod de supraviețuire pentru evrei.[26]

Cu toate acestea, la timpul său, Contrareforma i-a tratat fără milă pe evrei și pe protestanți deopotrivă. În mod tradițional, papii, ca și alți preoți, se folosiseră de evrei și îi apăraseră. Înaintea expulzărilor din Spania, în Italia trăiau deja 50.000 de evrei, numărul acestora crescând vertiginos din pricina refugiaților. Influxul de populație a creat probleme, ca la Veneția, dar în general politica papală față de evrei a rămas benignă. Paul III (1534–1549) chiar a încurajat stabilirea evreilor expulzați din Napoli (1541), șase ani mai târziu acceptându-i și pe *marranos*, cu promisiunea de a-i apăra de Inchiziție. Succesorul său, Iulius III, a reînnoit garanțiile. Totuși, în mai 1555, cardinalul Caraffa, Marele Inchizitor și năpasta evreilor, disidenților și ereticilor, a devenit papă – Paul IV –, grăbindu-se să schimbe politica. Nu numai în Ancona, ci și în multe alte orașe italiene, unele papale, altele nu, populațiile creștină și iudaică se amestecau fără restricții, ceea ce l-a făcut pe papă să considere, asemenea lui Erasmus, că influența iudaismului constituia o amenințare fatală pentru credință. La două luni după alegerea sa ca papă, a aplicat soluția venețiană în Roma, prin Bula *Cum nimis absurdam*, care stipula că evreii din oraș trebuiau să se mute cu toții pe malul stâng al Tibrului, unde aveau să trăiască înconjurați de un zid. Concomitent, în Ancona a „făcut curățenie" printre *marranos*, executând în public prin ardere pe rug pe 25 dintre ei. Sistemul ghetoului a fost extins cu repeziciune în toate statele papale, iar din 1562 cuvântul ghetou a devenit termen oficial în toate legile antievreiești. Cărțile ebraice erau arse, nu numai în Roma și Bologna, ci și în Florența. Pius V (1566–1572) a fost încă și mai crud, Bula *Hebraeorum Gens* (1569) expulzând comunitățile evreiești, dintre care unele existau pe acele locuri din Antichitate. Papii de mai târziu au manifestat diferite atitudini față de evrei, dar politica papală a rămas neschimbată în privința izolării evreilor în ghetouri în cadrul statelor papale și în aceea a forțării altor suverani să facă același lucru. Ghetoul a fost introdus în Toscana în 1570–1571, în Padova în 1601–1603, în Verona în 1599 și în Mantova în 1601–1603. Ducii de Ferrara au refuzat să se supună, dar au acceptat să le interzică evreilor să-și tipărească scrierile.[27] În cele din urmă, Livorno a rămas singurul oraș care nu a înființat nici un ghetou.

Papalitatea nu a fost singura instituție care i-a atacat pe evrei. Cele mai puternice monarhii, care prin tradiție fuseseră protectorii cei mai energici și mai eficienți ai comunităților evreiești, erau și cei mai mari dușmani ai ereziei. În mari părți din Europa, Contrareforma a reprezentat un val uriaș de reacție împotriva ideilor tulburătoare

care circulaseră în prima jumătate a secolului, o revenire la ordine și sobrietate, condusă de la vârf, dar cu o largă susținere populară. Era o mare campanie împotriva rasismului, subversiunii și inovațiilor de orice fel. Evreii erau priviți în general ca un element perturbator, în special în condiția de *marranos*. Acești convertiți cu forța și descendenții lor, ale căror legături cu ortodoxia iudaică fuseseră tăiate, tindeau să adopte orice fel de doctrină, chiar și anabaptismul, lucru care displăcea în cel mai înalt grad autorităților – era un termen generic pentru nesupunerea religioasă. Mulți *marranos* inventau combinații ciudate între credința creștină și cea iudaică. Erau sceptici, bătându-și joc de Fecioara Maria și de sfinți, de imagini și practici religioase. Formulau judecăți personale împotriva autorității, de orice fel ar fi fost aceasta. *Marranos* erau considerați drept trădători potențiali față de stat și eretici – autoritatea îl dădea de exemplu pe João Miguez, duce de Naxos, evreul detestat, dar și cel mai puternic dintre toți evreii foști creștini, care era sfetnicul sultanului însuși.

Contrareforma, atât cea clericală, cât și cea laică, îi suspecta cel mai mult pe imigranți, dintre care făceau parte și *marranos*. Autoritatea învățase din proprie experiență că orice mișcare atrăgea după sine necazuri. Problema nu era reprezentată de evreii împământeniți, ci nou-veniții erau cei care aduceau idei periculoase. Teama aceasta opera la multe niveluri. Breasla brutarilor din Veneția îi denunța în mod public pe ucenicii imigranți: „Calcă pe urmele luteranilor și, lăudându-se că au izbutit să tulbure spiritele în Germania creștină, [...] nu precupețesc acum nici un efort să distrugă și breasla noastră." La nivelul cel mai de sus, ambasadorul lui Carol V în Veneția avertiza republica asupra faptului că, nesancționând erezia, risca să „își atragă dușmănia prinților de dragul câștigării prieteniei oamenilor [...] căci ei doresc ca nici un vasal să nu se supună prințului și caută să distrugă orice autoritate și să elibereze popoarele"[28]. Nunțiul papal al lui Pius V la Veneția, Giovanni Antonio Facchinetti, nu a ezitat să atribuie eșecurile militare ale Veneției în războiul purtat împotriva turcilor neputinței sale condamnabile de a-i îndepărta pe evrei și pe eretici. Dumnezeu însuși, și nu turcii, era acela care declara război republicii, încât cârmuitorii Veneției ar trebui să-și pună întrebarea: „De ce se simte Dumnezeu insultat în însăși măreția lui de către acest stat?"[29] Autoritatea îl iubea pe evreu pentru că știa să facă avere; și îl ura pentru că era colportor de idei.

Cele două activități erau însă cele două fețe ale aceleiași monede. Experiența arăta că evreul care se muta dintr-un loc în altul și care putea foarte bine să aducă idei dintre cele mai neliniștitoare putea

în același timp să ofere soluții noi și mult mai eficiente de a spori bogăția unei națiuni. Istoria ne învață continuu că dislocarea și reașezarea în sine au un efect regenerator asupra ideilor și modurilor de a acționa, transformând emigrantul într-o ființă economică mult mai eficientă. În secolele al VIII-lea și al VII-lea î.Cr., grecii nevoiași care se ocupaseră cu păstoritul și cultivarea măslinilor și care, din pricina sărăciei, își părăsiseră pământurile străvechi deveniseră coloniști prosperi în domeniul negoțului peste tot în bazinul mediteraneean. În secolul al XIX-lea, membrii clanurilor care făcuseră foamea în nordul și nord-vestul Scoției, irlandezi sărmani din Clare și Kerry, șerbi doar pe jumătate liberi din Polonia, țărani lipsiți de pământ din Mezzogiorno au devenit cetățeni întreprinzători în Ontario și Noua Zeelandă, în Boston, New York și Chicago, în Vestul Mijlociu, Argentina și New South Wales. În zilele noastre, am asistat la efectul aproape miraculos pe care l-a avut această mutare asupra chinezilor din interiorul continentului, care s-au stabilit în Hong Kong și Taiwan, asupra vietnamezilor veniți în California și Australia, asupra cubanezilor în Florida.

Reforma, Contrareforma și războaiele religioase au zdrobit mușuroaiele Europei, făcând ca multe comunități harnice să se răspândească în toate direcțiile. Uneori, pentru a scăpa de hărțuiri și persecuții, masele acestea de oameni se mutau de două-trei ori până să se stabilească, în fine, undeva. Aproape invariabil, zonele care îi găzduiau începeau să prospere. Max Weber și R.H. Tawney au susținut adesea că orânduirea capitalistă modernă a fost produsul conceptelor religioase numite „etica protestantă" și „panica salvării" calvine, amândouă inculcând spiritul muncii fără preget și al acumulării. S-au formulat însă multe obiecții foarte solide împotriva acestei teorii; acum pare mult mai probabil că mai curând dislocarea, și nu credințele sectare, a constituit factorul comun. Impulsul dinamic de a participa la economiile naționale, mai întâi în Anglia și în Olanda, iar mai târziu în America de Nord și în Germania, s-a manifestat nu numai la calviniști, ci și la luterani, la catolicii din nordul Italiei și, nu în ultimul rând, la evrei.[30]

Ceea ce aveau în comun aceste comunități în mișcare nu era teologia, ci refuzul de a trăi sub înregimentarea ideilor religioase și morale impuse de stat la cererea instituțiilor clericale. Toate aceste comunități repudiau ierarhiile clericale, preferând autoritatea religioasă a congregației și conștiința personală a fiecăruia. În toate aceste privințe, evreii erau cei mai caracteristici pentru variatele credințe religioase ale emigranților. Repudiaseră clericalismul încă de când

fusese distrus al Doilea Templu. Adoptaseră congregaționalismul cu mult înaintea sectei protestante. Comunitățile lor își alegeau rabinii proprii; această formă subsidiară de autoritate funcționa în condițiile absenței unei teologii dogmatice și a unui spirit de toleranță intelectuală. Mai presus de orice, erau experți în colonizări. Întreaga lor istorie fusese o continuă deplasare. Străini și venetici din cele mai vechi timpuri, ajunseseră să perfecteze, pe parcursul a multe generații și în cele mai diferite situații, multe arte ale imigrării, mai ales tehnica de a-și concentra avuția, pentru a putea fi mutată cu repeziciune dintr-o zonă primejdioasă într-o nouă regiune, în care urmau să se așeze. Negoțul și meșteșugurile, cultura populară și legile lor se îmbinau pentru a le sprijini mobilitatea creatoare.

Acesta era unul dintre motivele pentru care nou-sosiții, indiferent de nenorocirile care se abătuseră asupra lor, aveau întotdeauna acces la un capital rulant. Fapt care, la rândul său, îi făcea să fie bine-veniți. După cum s-a exprimat un apologet evreu, Manase ben Israel, la mijlocul secolului al XVII-lea:

> Astfel se poate vedea că Dumnezeu nu ne-a părăsit; căci, dacă e cineva care să ne persecute, se găsește un altul care să ne primească frumos și cu brațele deschise; și, dacă un prinț se poartă rău cu noi, altul se poartă bine cu noi; dacă ne alungă vreunul din țara lui, altul ne poftește cu nenumărate privilegii; după cum au făcut feluriți prinți ai Italiei, și Luminăția Sa regele Danemarcei, și puternicul duce de Savoia în Nissa. Și oare nu ne este dat să vedem că tocmai acele republici care îi primesc pe israeliți înfloresc și prosperă în negoțul lor?[31]

Pe lângă înclinațiile lor generale, evreii se remarcau și prin spiritul inovației economice și cel întreprinzător. În Evul Mediu, după cum am văzut, talentele lor citadine, comerciale și financiare erau treptat preluate de către comunitățile creștine; după ce evreii își încheiau rolul social și economic, adeseori li se spunea să plece sau erau supuși discriminărilor. Atunci se mutau într-o zonă mai puțin dezvoltată, unde încă mai era nevoie de ceea ce știau ei să facă. Dar alternativa – susținută și aceasta de către evrei – era aceea de a găsi metode noi. Întotdeauna erau cu un pas înaintea rivalilor: ori prin aceea că sporeau eficiența metodelor existente, ceea ce ducea la scăderea costurilor și a prețurilor, ori găseau altele noi. Spiritul lor inovator se distingea în mod deosebit atunci când se mutau într-o zonă nouă, de obicei pentru că acela era momentul ca o nouă generație să preia moștenirea celor bătrâni. La fel de important era faptul că evreii reacționau cu promptitudine la fenomene sau situații

complet noi. Religia lor i-a învățat să raționalizeze totul. Capitalismul, în toate fazele sale de dezvoltare, a avansat prin raționalizare, îmbunătățind haosul metodelor existente. Evreii erau capabili de acest lucru, deoarece, deși foarte conservatori (de regulă) în lumea lor îngustă și izolată, participau și erau implicați emoțional în societate ca întreg, astfel că puteau să observe fără strângere de inimă cum se distrug și se năruie vechile ei tradiții, metode și instituții – ba chiar puteau să aibă un rol de frunte în procesul de distrugere. Prin urmare, erau întreprinzători capitaliști prin însăși natura lor.

Această libertate relativă de a urma logica rațiunii, pe care le-o dădea evreilor statutul de outsideri, nu s-a manifestat nicăieri mai bine ca în atitudinea lor față de bani. Una dintre cele mai mari contribuții pe care le-au avut evreii la progresul umanității a fost aceea de a obliga cultura europeană să se împace cu banii și puterea lor. Societățile umane au demonstrat întotdeauna un refuz extraordinar de a demistifica banii și de a-i vedea în adevărata lor lumină – o marfă ca oricare alta, cu o valoare relativă. Ele tind, cu adevărat, să atașeze valori absolute tuturor mărfurilor, nereușind să vadă că valoarea unui lucru variază în funcție de spațiu și timp – și în special cea a banilor care au, aparent, o valoare fixă. De asemenea, conferă banilor anumite accente morale. De ce a scris Sfântul Pavel și milioane de oameni repetă inconștient: „Că iubirea de argint este rădăcina tuturor relelor"*? De ce nu dragostea de pământ sau de turme, sau de cai, de case sau tablouri? Sau, mai presus de orice, dragostea de putere? Nu există nici un motiv plauzibil pentru care banii să fie priviți atât de dezaprobator. Mai mult chiar, distincția morală între bani și toate celelalte mărfuri s-a extins și asupra noțiunii de investiție, făcând foarte dificilă construirea unui cadru etic pentru economisirea banilor și dezvoltarea economică. Oamenii creșteau animale și erau foarte mândri de acest lucru; cultivau grâne și le secerau cu demnitate. Dar, dacă trăgeau foloase de pe urma banilor, erau paraziți și trăiau din „profituri nemuncite", după cum au ajuns să fie numite.

Inițial, evreii au fost victime ale acestei erori, la fel ca toate celelalte semințiii. Putem spune că ei au inventat-o. Dar tehnica lor de raționalizare religioasă și poziția periculoasă în care se aflau ca mânuitori de bani, fără să fi dorit acest lucru, i-au determinat în cele din urmă să se confrunte de bunăvoie cu această problemă și să o rezolve. După cum am văzut, au început prin a stabili două categorii

* Vezi 1 Timotei; 6:10 (*n.ed.*).

de tranzacții financiare: cu evreii și cu neevreii. Unele elemente au rămas valabile până în ziua de azi: multe bănci evreiești din Israel (și din alte părți ale lumii) atrag atenția că împrumuturile între evrei vor fi conforme legilor religioase. Totuși, de la sfârșitul secolului al XV-lea, raționaliștii evrei au încercat să refacă imaginea banilor. Într-o polemică ce a avut loc la Ferrara în 1500, rabi Abraham Farisol din Avignon, folosind un argument familiar inovatorilor, susținea că lucrurile se schimbaseră față de timpurile biblice și că banii deveniseră o simplă marfă și nimic mai mult:

> Acest fapt a dat naștere la o nouă situație și la noi obligații. [Este firesc să dai pe nimic unui sărac, de mila lui, dar] în alte cazuri, când un om are nevoie de ceva din care tovarășul său are din plin [...] el obține acel lucru plătind un preț. De unde [...] practica încetățenită de a plăti pentru închirierea caselor sau angajarea lucrătorilor [...] care toate își au prețul lor. [...] Căci dacă ar fi ca natura și înțelepciunea să ceară să se dea ajutor tuturor celor care au nevoie de așa ceva pentru a-și satisface nevoile, și să se dea bani fără dobândă celor care aú nevoie de bani, atunci natura ar cere ca, dacă cineva are nevoie de o casă sau de un cal sau ca altcineva să-i facă o anumită muncă, ar trebui și acestea date fără plată.[32]

Farisol considera că stabilirea de comun acord a unui sistem de prețuri, salarii și dobânzi reprezenta un beneficiu pentru societate, deoarece ajuta la reglementarea pe cale amiabilă a relațiilor economice într-o societate constituită. A câștiga bani de pe urma faptului că aveai bani nu era cu nimic mai reprobabil decât a câștiga bani de pe urma pământului aflat în posesiune sau de pe urma oricăror altor bunuri: „Prin urmare, în conformitate cu practica și natura, cel care beneficiază de pe urma banilor tovarășului său are datoria să plătească ceva înapoi." Cam în aceeași perioadă, Isaac Abrabanel a oferit o linie defensivă asemănătoare în comentariul său la textul Deuteronomului, făcut public pentru prima oară în 1551: „Nu este nimic nedemn în dobândă [...] pentru că se cuvine ca oamenii să obțină profit de pe urma banilor lor, a vinurilor sau a grânelor lor, și dacă cineva vrea să ia bani de la altcineva [...] de ce să nu-i dea fermierul celui care i-a dat grâu pentru a-și cultiva ogorul 10% din profit, așa cum se cuvine să-i dea? E vorba aici de o tranzacție foarte corectă." O tranzacție fără dobândă, adăuga el, era rezervată pentru cineva față de care avem datoria să ne purtăm cu generozitate, cum sunt coreligionarii nevoiași.[33]

Dorința de a privi în față problema banilor, de a o trata cu onestitate și în mod rațional avea rădăcini adânci atât în iudaismul biblic, cât și în cel rabinic. Iudaismul nu polariza evlavia și prosperitatea.

Îi lăuda pe săraci, deplora avariția, dar sugera permanent legături între lucrurile bune ale vieții și virtutea morală. În Deuteronom se găsește un pasaj minunat în care Moise subliniază mărinimia pe care Dumnezeu o va arăta celor care-i respectă Legea: „Te va iubi, te va binecuvânta, te va înmulți și va binecuvânta rodul pântecelui tău, rodul pământului tău, pâinea ta, vinul tău, untdelemnul tău, pe cele născute ale vitelor tale mari și ale oilor turmei tale în pământul acela, pentru care S-a jurat El părinților tăi să ți-l dea ție."[34] Israel însuși va fi bogat: „Vei da împrumut altor popoare, iar tu nu vei lua împrumut."[35] „Cei ce-L caută pe Domnul nu se vor lipsi de tot binele", se spune în Psalmi.[36] Psalmii și Pildele, Cartea Înțelepciunii lui Solomon, Ecclesiastul, Cartea înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah (Ecclesiasticul) erau pline de asemenea gânduri. Talmudul le repeta ca un ecou: „La vreme de strâmtoare, omul învață cel mai bine să prețuiască bogăția"; „Șapte sunt lucrurile care sunt «plăcute celor drepți și plăcute lumii». Unul dintre ele este bogăția". Halacha iudaică a tratat întotdeauna direct problemele de afaceri concrete, nu doar teoretice, pornind de la presupunerea că o afacere condusă corect nu era numai pe deplin compatibilă cu moralitatea strictă, ci de-a dreptul virtuoasă; făcea posibile faptele bune și acțiunile de caritate sistematice, în jurul cărora gravita comunitatea evreiască. Catedocrația controlase și scrisese în mod realist despre activitatea comercială, deoarece mulți dintre membrii ei erau implicați în ea. Oameni ca Maimonide și Nahmanide nu pretinseseră niciodată, așa cum făcuse de atâtea ori inteligența creștină, că ar exista o distincție absolută între lectura și scrierea cărților pe de o parte, și contabilitate pe de alta.* Iudaismul rabinic spunea despre activitatea comercială lucruri pe care toți oamenii cu judecată le știu a fi adevărate și corecte, dar pe care convenția le exclude în mod normal din domeniul discursului religios.

Astfel stând lucrurile, evreii erau bine pregătiți să profite de pe urma dezvoltării economiei mondiale care a marcat secolul al XVI-lea; într-adevăr, ținând cont de expulzarea lor din peninsula spaniolă și de tratamentul la care au fost supuși în Europa Reformei și Contrareformei, nu aveau alternativă. Trebuiau să împingă diaspora mai departe și să caute alte piețe de desfacere pentru talentele lor în domeniul afacerilor. Spre vest, călătoriile lui Columb nu au fost singurele care au beneficiat de o bază financiară și tehnologică de

* Joc de cuvinte în original: *book-reading, book-writing, book-keeping* (*n.tr.*).

sorginte evreiască și *marrano*. Evreii expulzați au plecat în cele două Americi ca primi negustori pe acel continent. Acolo au înființat fabrici. În St. Thomas, de exemplu, au devenit primii proprietari de plantații de mari dimensiuni. Legile spaniole care le interziceau evreilor să emigreze în colonii s-au dovedit ineficiente, iar în 1577, acestea au fost revocate cu totul. Evreii și *marranos* au fost extrem de activi în colonizarea Braziliei; primul guvernator-general, Tomé de Sousa, trimis pe continent în 1549, era fără îndoială evreu la origine. Evreii dețineau cea mai mare parte din plantațiile de zahăr. Controlau comerțul cu pietre prețioase și semiprețioase. Cei care au fost expulzați din Brazilia în 1654 au contribuit la înființarea industriei zahărului în Barbados și Jamaica. Noile colonii britanice din vest i-au primit cu brațele deschise. Refuzând o cerere de expulzare a lor în 1671, guvernatorul Jamaicăi scria că, „după opinia sa, Maiestatea Sa nu putea avea supuși mai utili ca evreii și olandezii; erau oameni cu corespondență și fonduri mari". Guvernatorul din Surinam declara: „Am descoperit că națiunea ebraică [...] s-a dovedit folositoare și benefică pentru colonie."[37]

În est, evreii au fost foarte activi în teritoriile de la granița cu Rusia, mai ales pe țărmurile Mării Negre, încă din epoca elenistică. Legendele asociază sosirea evreilor în Armenia și Georgia cu cele Zece Triburi Pierdute din regiunile prădate din nordul regatului Israel. În prima jumătate a secolului al VIII-lea, regatul cazarilor a fost convertit la iudaism. Încă de la începutul perioadei medievale, evreii au fost activi pe teritorii întinse din sudul Euro-Asiei, atât ca negustori, cât și făcând prozeliți. În anii 1470, în principatul Moscovei, care se dezvolta rapid, activitățile evreiești au avut ca rezultat înființarea unei secte semisecrete pe care autoritățile au numit-o „iudaizatorii", făcându-se eforturi teribile pentru a o anihila. Țarul Ivan IV Vasilievici, „Ivan cel Groaznic" (1530–1584), a poruncit ca toți evreii care nu se lăsau creștinați să fie înecați; în plus, evreii au fost expulzați oficial de pe teritoriul rusesc până la împărțirea Poloniei, la sfârșitul secolului al XVIII-lea.

Bariera rusească ridicată în calea unei înaintări și mai accentuate spre est a dus la o stabilire masivă a evreilor în Polonia, Lituania și Ucraina. Ca și în Europa apuseană la începutul Evului Mediu, evreii au servit drept element-cheie în vastul proces de colonizare, marcat de o expansiune rapidă a economiei agricole și comerciale, ca și în spectaculoasa creștere demografică. În jurul anului 1500, în Polonia trăiau doar 20.000-30.000 de evrei, dintr-o populație totală de cinci milioane. În 1575, populația totală ajunsese la șapte milioane, în

vreme ce numărul evreilor atingea 150.000, după care numărul lor a crescut și mai rapid. În 1503, monarhia poloneză l-a desemnat pe rabi Jacob Pollak drept „Rabi al Poloniei", iar înființarea unui rabinat central, susținut de Coroană, a permis dezvoltarea unei forme de autoguvernare pe care evreii nu o mai cunoscuseră de la sfârșitul exilarhatului. Începând din 1551, rabinul-șef a fost ales de către evrei. Desigur că era vorba mai curând de o conducere oligarhică decât de una democratică. Rabinatul avea puteri largi în privința finanțelor și a justiției, numindu-i atât pe judecători, cât și pe alți demnitari. Când rabinul împărțea puterea cu consiliile locale, doar 1-5% dintre evreii capi de familie aveau voie să voteze.[38] Regele își urmărea, neîndoielnic, propriile interese atunci când a acordat comunității evreiești dreptul la autoguvernare. În rândul polonezilor se manifesta un puternic curent împotriva evreilor. La Cracovia, de exemplu, unde clasa locală a negustorilor era puternică, evreii erau de obicei excluși. Regii și-au dat seama că pot să obțină bani de pe urma evreilor, vânzând anumitor orașe, cum era Varșovia, privilegiul de *non tolerandis Judaeis*. Dar puteau obține și mai mult dacă le îngăduiau comunităților evreiești să se dezvolte, mulgându-le apoi de bani. Rabinatul și consiliile evreiești locale erau în primul rând le agenții de colectare a impozitelor. Doar 30% din ceea ce strângeau erau alocate fondului de protecție socială și celui de salarii oficiale; restul era predat Coroanei în schimbul protecției.

Asocierea rabinatului cu finanțele comunale și, ca urmare, cu afacerile celor care trebuiau să asigure aceste fonduri i-a făcut pe evreii răsăriteni, sau ashkenazi, să meargă și mai departe decât italienii de la începutul secolului al XVI-lea în acordarea consimțământului halachic pentru metode noi de creditare-finanțare. Evreii polonezi care operau în apropierea frontierelor lumii civilizate aveau legături cu firmele familiale evreiești din Olanda și Germania. A apărut un nou tip de instrument de credit, numit *mamram*, aprobat de rabin. În 1607, comunitățile evreiești din Polonia și Lituania au fost autorizate să folosească *heter iska*, un sistem de împrumuturi între evrei, care îngăduia unui evreu să finanțeze un alt evreu în schimbul unui anumit procentaj. Această raționalizare a legii a determinat autoritățile conservatoare, precum vestitul rabi Iehuda Loew, Maharal* din Praga, să condamne împrumuturile cu dobândă.

Având acces la credite, primii coloniști evrei au jucat un rol de frunte în dezvoltarea părții de răsărit a Poloniei, a regiunilor de in-

---

* Acronim de la Moreinu ha-Rav Loew – „învățătorul nostru, rabi Loew" –, însemnând Mare Rabin (*n.tr.*).

terior din Lituania și a Ucrainei, mai ales după 1560. Populația din apusul Europei creștea cu rapiditate. Era nevoie de importuri mari de grâne. Latifundiari polonezi ambițioși, dornici să satisfacă această cerere, s-au asociat cu întreprinzători evrei, ca să creeze noi zone de cultură a grâului pentru aprovizionarea pieței; grâul recoltat era transportat pe fluvii până în porturile de la Marea Baltică, de unde era dus mai departe, spre vest. Magnații polonezi – din familiile Radziwill, Sobieski, Zamojski, Ostrogski, Lubomirski – dețineau deja sau au început să pună mâna pe pământurile agricole. Porturile se aflau sub administrația luteranilor germani. Calviniștii olandezi dețineau cea mai mare parte a corăbiilor. Evreii însă făceau restul. Administrau domeniile și, în unele cazuri, reținеau toate documentele drept garanție pentru capitalul rulant. Uneori concesionau ei înșiși domeniile. Taxele vamale erau controlate tot de ei. Construiau și administrau mori și distilerii. Erau proprietari de nave fluviale, transportând grâul și aducând vin, țesături și produse de lux, pe care le vindeau în magazinele lor. Se ocupau cu fabricarea săpunurilor, emailurilor, cu argăseala și blănurile. Locuiau în centrele satelor și comunelor (*shtetl*), pe care tot ei le întemeiaseră, în timp ce țăranii (catolici în Polonia și Lituania, ortodocși în Ucraina) ocupau suburbiile.

Înainte de 1569, când Uniunea de la Brest-Litovsk a făcut posibilă așezarea polonezilor în Ucraina, în regiune se găseau numai 24 de comunități evreiești, numărând 4.000 de locuitori; în 1648, numărul crescuse la 115, cu o populație apreciată la 51.325 de evrei, deși erau cu mult mai mulți. Majoritatea acestor locuri se aflau în stăpânirea nobililor polonezi, latifundiari absenteiști; relațiile cu țăranii erau mijlocite de către evrei – un rol care, curând, avea să se dovedească extrem de primejdios. Adeseori evreii erau adevărați magnați. De exemplu, la sfârșitul secolului al XVI-lea, Israel din Złoczew a luat în arendă o întreagă regiune, de sute de kilometri pătrați, de la un consorțiu de nobili cărora le plătea uriașa sumă anuală de 4.500 de zloți. El însuși a subconcesionat puncte vamale, cârciumi și mori rudelor sale mai sărace.[39] De peste tot din Europa veneau evrei ca să ia parte la acest proces de colonizare. În multe așezări ei constituiau majoritatea populației, încât pentru prima oară au ajuns să domine cultura locală în afara granițelor Palestinei. Importanța lor se făcea însă simțită la toate nivelurile societății și administrației. Ei încasau impozitele și taxele vamale. Ei dădeau sfaturi membrilor guvernului. Și fiecare mare nobil polonez avea un sfetnic evreu în castel, care-i ținea contabilitatea, îi scria scrisorile, îi administra domeniul și afacerile.

La sfârșitul secolului al XVI-lea, erau puțini oameni cu greutate în Europa central-răsăriteană care să „nu-l cunoască pe Iosif". Unul dintre marile arhetipuri ale evreilor își intrase în cele din urmă în drepturi. În cel de-al patrulea sfert de veac, marea forță de reacțiune a Contrareformei se consumase. Filip II al Spaniei a fost ultimul dintre prinții angajați în susținerea cauzei papalității. La o vârstă înaintată, în spiritul papei Paul IV, i-a alungat pe evrei din ducatul de Milano (1597). Alți prinți însă au susținut cauza catolică, și chiar pe cea protestantă, din motive de interes personal. Sau au devenit *politiques*, ceea ce i-a făcut să se compromită. Puterea și influența Bisericii au decăzut în favoarea întăririi autorității statului. Cei mai influenți autori de texte politice și juridice – Montaigne, Jean Bodin, Lipsius, Francis Bacon – susțineau o perspectivă laică asupra politicii publice. Națiunile nu trebuiau tulburate și divizate de ciorovăielile religioase. Statul avea rolul să găsească niște soluționări rezonabile și să promoveze unitatea și prosperitatea. În această nouă atmosferă de toleranță și *realpolitik*, evreii rafinați erau bine-veniți și apreciați pentru meritele lor.[40]

Astfel, începând din 1577, Republica Veneția l-a autorizat pe un *marrano* din Dalmația, Daniel Rodriguez, să construiască un port nou la Spalato (Split), ca parte a unei noi politici în care evreii au jucat un rol important, de reluare a traficului comercial pe fluviile din Balcani.[41] Ducele de Toscana le-a dat evreilor din Livorno o cartă de privilegii. Ducele de Savoia s-a străduit să întemeieze așezări evreiești în Nisa și Torino. Regii Franței le dădeau negustorilor evrei scrisori de protecție. Henric IV chiar a jucat cărți cu un evreu, Manoel de Pimentel, pe care l-a poreclit „regele jocurilor de noroc". În Amsterdam, autoritățile calvine nu se interesau de opiniile religioase ale *marranos*, sau ale sefarzilor care au sosit în oraș în anii 1590, sau ale coloniștilor ashkenazi care au pătruns în regiune cam de prin 1620. Aceștia își țineau slujbele religioase, la început, în ascuns. Din 1616 au înființat o școală unde se învăța Tora. Din 1620 au început să-și tipărească propriile cărți. Pentru olandezi, ei reprezentau un adaos folositor și manierat la comunitatea lor mercantilă.[42] În Frankfurt, comunitatea a devenit atât de prosperă, încât aici au fost ținute sinodurile rabinice generale, în anii 1562, 1582 și 1603.

Orașele și principatele unde se vorbea germană și care îi expulzaseră pe evrei pe la începutul secolului și-au deschis din nou porțile pentru ei. Împăratul Habsburg Maximillian II le-a îngăduit evreilor să revină în Boemia, iar în 1577, succesorul său, Rudolf II, le-a acordat o cartă de privilegii. La Viena a fost reconstituită vechea

comunitate evreiască, iar la Praga, unde-și stabilise Rudolf curtea imperială, se găseau deja 3.000 de evrei la sfârșitul secolului. Rabini dascăli vestiți, precum Maharal, Ephraim Solomon ben Aaron din Luntschits și Isaiah ben Abraham ha-Levi Horowitz, locuiau în cartierul evreiesc, alături de prinți negustori, precum Jacob Bassevi von Treuenberg, Mordecai Zema Cohen și Marcus Meisel. Rudolf a avut o faimoasă întâlnire cu Maharal în palatul său; era Mecena evreilor talentați de toate categoriile, de la astronomi la bijutieri. Dar cel mai mare folos – după părerea lui – îl aduceau evreii pe plan financiar. Pe Meisel l-a făcut primul „evreu de curte" – o categorie care avea să domine finanțele statului în mare parte din Europa centrală timp de 150 de ani și să-și păstreze o oarecare importanță până în 1914.

Marea forță a evreilor consta în capacitatea lor de a profita de pe urma noilor oportunități care li se ofereau; de a recunoaște o situație fără precedent atunci când se ivea și de a găsi mijloacele de a-i face față. Creștinii învățaseră de mult cum să rezolve problemele financiare convenționale, dar erau conservatori și reacționau încet la schimbări. Către sfârșitul secolului al XVI-lea, principala noutate erau proporțiile tot mai mari și costurile tot mai ridicate ale războiului. Meisel îl aproviziona pe Rudolf, un colecționar de seamă, cu *objets d'art* și instrumente științifice, dar funcția sa principală era aceea de a face rost de fonduri pentru războiul împotriva Turciei. În schimbul acestor servicii, împăratul îi permitea să dea bani cu împrumut nu numai în schimbul garanțiilor obișnuite la acea vreme, cum erau bijuteriile, ci și în schimbul titlurilor de gaj și al pământurilor. Relația dintre cei doi – evreul inteligent, credincios, și Habsburgul egoist și dedat plăcerilor proprii – a fost inevitabil exploatată de către ambele părți. Când Meisel a murit în 1601, lăsând o avere de peste o jumătate de milion de florini, statul i-a confiscat averea, pe motiv că tranzacțiile sale, în ciuda îngăduinței imperiale, erau ilegale. Dar Meisel, care fără îndoială că prevăzuse acest lucru, cheltuise deja sume colosale în folosul comunității din Praga. A construit o sinagogă, căreia Rudolf i-a acordat privilegiul de a interzice accesul forțelor de ordine, de a afișa steaua lui David și de a fi scutită de impozite; a lăsat moștenire bani pentru cimitir; a întemeiat un spital; a pavat străzile cartierului evreiesc. A susținut financiar comunitățile evreiești din Polonia și a contribuit la o serie întreagă de fonduri evreiești, inclusiv cele din Palestina. Epitaful de pe piatra sa de mormânt din Praga (care a supraviețuit până în zilele noastre) cuprinde neîndoios adevărul: „Nici unul dintre contemporanii

săi nu i-a fost cu adevărat egal în actele sale de caritate."[43] Ca rezultat, merita ca membrii marcanți ai comunității evreiești să se lase exploatați de Coroană, atâta vreme cât era singura sursă de exploatare și îi proteja de alți jefuitori.

În această perioadă, Habsburgii cel puțin și-au îndeplinit partea ce le revenea din învoială. Când masele din Frankfurt, conduse de Vincent Fettmilch, au atacat cartierul evreiesc din oraș, în 1614, alungându-i pe evrei și jefuindu-le casele, împăratul Matthias i-a calificat pe insurgenți drept rebeli și proscriși, iar pe conducătorii lor i-a condamnat la spânzurătoare doi ani mai târziu. Evreii s-au întors la casele lor, eveniment marcat de o întreagă ceremonie imperială, și au primit noi privilegii; un eveniment extrem de satisfăcător pentru ei, pe care l-au celebrat după aceea în fiecare an, numindu-l „Purimul lui Vincent". La rândul lor, evreii i-au ajutat pe Habsburgi. În 1618, în Germania a izbucnit Războiul de Treizeci de Ani; în prima fază a confruntărilor, Habsburgii aproape că au fost distruși. Cei care i-au ținut în șa au fost evreii, cu deosebire finanțatorul Jacob Bassevi din Praga. Ca urmare, atunci când soarta s-a întors, în bătălia de la Muntele Alb, și armatele imperiale au recucerit orașul (1620), cartierul evreiesc a fost singurul care a scăpat nejefuit. Împăratul Ferdinand II personal i-a oferit lui Bassevi două dintre cele mai arătoase case confiscate de la protestanți.

Această confruntare cumplită, care a ruinat Germania, i-a împins pe evrei în chiar centrul economiei europene. Armate numeroase trebuiau ținute pe câmpurile de luptă uneori ani de zile, și adesea chiar și în timpul iernii. Rețeaua evreiască de aprovizionare cu alimente din răsăritul Europei a permis să se asigure armatelor hrana necesară atât pentru oameni, cât și pentru animale. Au construit turnătorii și pulberării, răscolind toată Europa și răsăritul pentru a strânge arme. Dar cel mai important a fost faptul că au oferit armatelor lichidități, găsind adesea metode noi de exploatare a bunurilor imperiale imobiliare. Bassevi a fost cel care, în 1622, a format un consorțiu, împreună cu prințul de Liechtenstein și generalul imperial Wallenstein, pentru concesionarea monetăriei imperiale, unde se băteau monedele de argint. Împăratul a primit astfel o sumă mare de bani ca să finanțeze războiul, iar Bassevi și colegii săi au recuperat banii, devalorizând monedele. Comunitatea l-a numit pe Bassevi *Judenfürst* (evreul princiar), iar împăratul i-a acordat un titlu imperial de noblețe. Pe de altă parte însă, proprietatea sa a fost confiscată în 1631, iar când a murit în 1634, curând după asasinarea protectorului său Wallenstein, toate privilegiile i-au fost retrase. Viața unui evreu

finanțator al războaielor s-a dovedit încă o dată vulnerabilă. Dar când nu a fost vulnerabilă viața indiferent a cărui evreu?

Când izbucnea războiul, mai ales acel nou tip de război total, inaugurat de Wallenstein și Gustav Adolf, nevoia de a-l câștiga – sau de a supraviețui măcar – prima asupra ideologiei, religiei, rasei ori tradiției. Capacitatea extraordinară a evreilor de a pune mâna pe resurse firave și de a obține bani într-o lume sumbră și ostilă i-a făcut curând indispensabili pentru toate părțile implicate. Când suedezii au stăvilit valul catolic și majoritatea evreilor germani au ajuns sub stăpânire luterană, evreii au fost pedepsiți cu împrumuturi impuse. Dar, în decurs de numai un an, evreii operau ca principali furnizori ai armatei suedeze. Ca și în cazul Habsburgilor, o aprovizionau cu alimente, muniții și, mai ales, cai. În plus, comandanții luterani au descoperit – ca și Habsburgii catolici – că, întrucât evreii erau cetățeni de clasa a doua și o minoritate adesea persecutată, acceptau să fie plătiți cu credite, protecție și privilegii – acestea din urmă permițându-le să-și obțină propriile lichidități. La timpul potrivit, pe măsură ce tot mai multe puteri europene interveneau în conflict, evreii din regiunea Rinului și din Alsacia, din Boemia și Viena au devenit furnizorii tuturor. În Emmerich, aflat sub ocupație olandeză, Solomon Gomperz s-a îmbogățit vânzând hrană și tutun. În Alsacia, evreii vindeau armatei cardinalului Richelieu cai și furaje. Aceste servicii le confereau, în schimb, un statut privilegiat. Richelieu, care controla întregul efort maritim al Franței, le-a oferit portughezilor *marranos* un statut special în porturi, deși în mod limpede aceștia erau evrei, și nu creștini. În 1636, Ferdinand II le-a ordonat comandanților săi ca evreii din Worms să nu fie supuși la împrumuturi impuse sau la înrolări forțate și să nu fie hărțuiți în nici un fel. De fapt, au fost rare cazurile când una sau alta dintre părțile implicate să-i fi înrolat pe evrei. Nu numai comandanții imperiali, ci și suedezii și luteranii interziceau cu desăvârșire jefuirea cartierelor evreiești. De unde și faptul curios că, în timpul Războiului de Treizeci de Ani, pentru prima oară în întreaga lor istorie, evreii s-au bucurat de un tratament mai bun, și nu mai rău, comparativ cu restul populației. În vreme ce Germania trecea prin cele mai grele momente din istorie, evreii au supraviețuit și chiar au prosperat. Ca să-l citățm pe Jonathan Israel: „Nu există nici cea mai mică dovadă că evreii din Europa Centrală au decăzut în vreun fel în timpul Războiului de Treizeci de Ani."[44]

În ultimele faze ale războiului, evreii de curte erau furnizorii unor întregi armate, deși primele contracte pentru prestarea acestor

servicii datează din anii 1650. Pe lângă asta, s-au dovedit a fi la fel de folositori pe timp de pace ca și pe timp de război. Ajunseseră un element permanent al statului princiar absolutist, strângând banii necesari pentru construirea giganticelor palate baroce și plănuitelor orașe-capitale care aveau să devină amprentele sale și lansând politicile economice mercantiliste ce îl țineau pe linia de plutire. Împrumuturile evreiești au finanțat marea Karlskirche din Viena și minunatul palat Schönbrunn al Habsburgilor. Unii evrei au îndeplinit în realitate funcția de prim-miniștri la curțile princiare germane, ajutându-i să concentreze puterea politică și economică în palat, fapt de pe urma căruia beneficiau atât evreii, cât și suveranii. Douăzeci – dacă nu mai multe – de dinastii faimoase de evrei s-au succedat la aceste curți. Trei generații ale familiei Gomperz i-au slujit pe prinții-episcopi din Münster, cinci pe Hohenzollerni. Generațiile Behrend au slujit curtea din Hanovra, Lehmannii – pe aceea din Saxonia. Provenind dintr-o altă familie de evrei de curte profesioniști, familia Fuerst, Samuel Fuerst a fost evreu de curte la mai mulți duci de Schleswig-Holstein; Jeremiah Fuerst, la curtea ducelui de Mecklenburg, iar Israel Fuerst la curtea Holstein-Gottorp. Familia Goldschmidt a slujit mai mulți prinți germani, precum și familia regală daneză. Într-adevăr, evreii germani, atât sefarzi, cât și ashkenazi, au servit mai multe curți princiare scandinave: familiile de Lima și de Casseres la curtea daneză, de Sampaios la cea suedeză. Regii Poloniei i-au angajat pe cei din familia Lehmann și Abensur, regii Portugaliei pe cei din familia da Costa, iar regii Spaniei – familia Bocarro.[45]

Talentul evreilor de a strânge și a mânui sume uriașe de bani gheață a jucat un rol decisiv în două dintre cele mai mari confruntări militare din cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea: rezistența încununată de succes a Habsburgilor în calea înaintării turcilor în Europa și contraofensiva care a urmat; și marea coaliție care a stăvilit tentativa lui Ludovic XIV de a domina continentul. Samuel Oppenheimer (1630–1703) a avut un rol de frunte în amândouă cazurile. A fost furnizorul imperial al războiului pentru monarhia austriacă în timpul luptelor din 1673–1679 împotriva Franței; în luptele duse în 1682 împotriva Turciei, a fost numit singurul furnizor al armatelor austriece. El procura uniformele și rațiile pentru trupe, plătea soldele, făcea rost de cai și de nutreț pentru cai, conducea spitalele de campanie și chiar a construit bacurile pentru transportul tunurilor, cailor și oamenilor pe râuri. El a fost cel care a salvat Viena în timpul asediului sălbatic din 1683, când a fugit împăratul; tot el

a jucat un rol decisiv în asediul și cucerirea Budapestei (1686) și a Belgradului (1689–1698). În 1688, Oppenheimer a fost chemat să echipeze și să plătească armatele strânse pentru a ține piept invadării Palatinatului de către Ludovic XIV, încât timp de mai mulți ani el a avut în grijă finanțele unui război dus pe două fronturi, manevrând resursele din Germania și Olanda ale unei vaste rețele de familii de evrei finanțatori, pentru a face rost de banii lichizi necesari.

Evreii de curte purtau tot felul de titluri – *Hoffaktor*, *Hofjude*, *Hofprovediteur*, *Hofagent*, *Kabinettfaktor*, *Kommerzienrat*, *Generalprovediteur* și multe altele; se pare că marele Oppenheimer era numit *Oberhoffaktor* pe vreme de pace și *Oberkriegsfaktor* pe vreme de războaie. Toți acești evrei se bucurau de privilegii importante: aveau acces liber la suveran, dreptul să călătorească oriunde pofteau și oricând; imunitate în fața instanțelor evreiești și, de obicei, și în fața celor locale, dar intrând sub jurisdicția instanței princiare, așa-numitul *Hofgericht*. Ei constituiau o clasă distinctă nu numai în societate în general, ci și în cea evreiască; foarte rar se căsătoreau în afara familiilor lor, astfel încât practic toți erau înrudiți între ei. Aliațele acestea nu funcționau întotdeauna. Nepotul lui Oppenheimer, Samson Wertheimer, a devenit cel mai mare rival și dușman al său. Dar, de regulă, tocmai legăturile de familie asigurau eficiența sistemului evreiesc de strângere și transferare a marilor sume de bani.

Mai mult chiar, principiul familial tindea să consolideze principiul iudaic în viețile acestor oameni, care oscilau între două lumi. Evreul de curte era tentat să se asimileze strălucitoarelor societăți aristocratice pe care le servea. Unii au primit dreptul să poarte blazoane, pe lângă titlurile oficiale. Să poarte săbii sau pistoale; să călărească și să aibă trăsuri; atât ei, cât și femeile se puteau îmbrăca după cum doreau. Cel mai important lucru era acela că puteau trăi cum doreau și unde doreau. Puteau să-și cumpere o casă în afara cartierului evreiesc sau chiar într-un oraș unde evreii nu aveau acces. Astfel, Oppenheimer a câștigat dreptul de a locui în Viena nu numai pentru sine, ci pentru încă alte aproximativ o sută de familii înrudite sau dependente de el. Dar un număr mic dintre acești oameni, în secolul al XVII-lea, doreau cu adevărat să se rupă de comunitatea evreiască. Deși stilul lor de viață avea prea puține legături cu ghetoul, îi ajutau pe conaționalii lor cu bani și cu puterea lor de a negocia. Știau că rețeaua familială și îmbrățișarea evreilor constituiau singurul lor refugiu în vremuri de restriște. Nu se puteau încrede în legea creștină. Gloata creștină era oricând gata să atace. Prinții erau de obicei nestatornici și perfizi. Chiar dacă vreunul era loial,

putea să moară și atunci dușmanii evreului de curte se năpusteau asupra acestuia precum lupii.

Experiența lui Oppenheimer a fost instructivă. Nimeni nu a adus vreodată servicii mai mari curții de Habsburg ca el. Cu toate acestea, când în urma păcii de la Nijmegen (1679) a avut de încasat o datorie de 200.000 de florini, vistieria austriacă a refuzat să plătească, și chiar și în urma apelului personal la împărat, Oppenheimer nu a reușit să obțină decât o parte din sumă. În 1692, când suma a ajuns la 700.000 de florini, vistieria a găsit cu cale să aducă tot felul de acuzații false împotriva lui, obligându-l să-și răscumpere libertatea cu 500.000 de florini. Doi ani mai târziu, i se datora colosala sumă de cinci milioane, care ulterior a crescut și mai mult. Totuși, în scurtul răstimp de pace, 1698–1702, când serviciile sale nu mai erau atât de căutate, gloata a fost lăsată să-l atace și să-i prade casa din Viena. Autoritățile au intervenit într-un târziu și au spânzurat doi răsculați, dar, după moartea bătrânului, în 1703, statul a anulat toate datoriile pe care le avea față de el. Și cum Oppenheimer, la rândul său, se împrumutase masiv, Europa avea să simtă gustul primei ei crize financiare moderne, iar Habsburgii au trebuit să se căciulească în fața rivalului bătrânului Oppenheimer, pentru a putea ieși din încurcătura pe care tot ei o creaseră. Moștenitorii nu au mai primit niciodată banii înapoi, iar domeniul familiei a trebuit vândut la licitație, șaizeci de ani mai târziu.[46]

Un alt membru al familiei, Joseph Oppenheimer (cca 1698–1738), care a încercat să-l ajute pe noul duce de Württemberg, începând cu anul 1733, pentru a întemeia un stat autoritarist bazat pe o economie controlată de duce, a devenit o victimă tragică după moartea subită a acestuia, patru ani mai târziu. Oppenheimer fusese arestat în aceeași zi – acuzat de subminarea drepturilor comunității și însușirea veniturilor ei, a fost condamnat la moarte prin spânzurătoare. Cadavrul lui a fost expus public într-o cușcă de fier. Înălțarea și decăderea lui Oppenheimer, cunoscut de asemenea drept Süss sau „Jud" (evreul) Süss, a avut efectul unui avertisment pentru evreii care-și puneau încrederea în neevrei; ulterior, a devenit eroul unui faimos roman de Lion Feuchtwanger.

Semnificativ e faptul că Oppenheimer, care practic a încetat să mai fie evreu în perioada prosperității sale, a revenit la ortodoxia strictă în timpul detenției, refuzând botezul ca o condiție a eliberării sale, și a murit mărturisindu-și credința. Un desen de epocă îl arată proaspăt ras. Și alți evrei de curte își rădeau bărbile, dar majoritatea refuzau să facă acest lucru. Un elector din Saxonia, care angajase

aproximativ douăzeci de familii de evrei la curtea sa, i-a oferit 5.000 de taleri unui patriarh ca să-și radă barba. Dar omul a refuzat și prințul, furios la culme, a cerut să i se aducă foarfecile și i-a tăiat el însuși barba. Samson Wertheimer nu numai că nu s-a ras, dar se și îmbrăca „asemenea unui polonez" (spuneau curtenii). Majoritatea evreilor de curte se căsătoreau în familie, dar asta nu-i împiedica să-și servească și comunitățile locale, adeseori asumându-și rolul de *stadtlan* (negociator oficial). Marele Samuel Oppenheimer avea agenți care răscoleau Ungaria, Slovacia și regiunea Balcanilor pentru a-i răscumpăra pe evreii săraci capturați în timpul războaielor turco-austriece și a-i stabili în comunități apărate. Evreul de la curte, oricât ar fi fost de bogat sau de puternic, știa că niciodată nu se afla în deplină siguranță și nu trebuia să se uite prea departe pentru a găsi evrei aflați la mare ananghie.

În 1648–1649 evreii din sud-estul Poloniei și din Ucraina au fost loviți de o catastrofă. După cum vom vedea, acest episod a căpătat o mare importanță în istoria poporului evreu din mai multe motive, dar impactul său imediat a fost acela de a le reaminti evreilor de pretutindeni de fragilitatea poziției lor și de puterea și furia forțelor care puteau să-i lovească fără avertisment. Războiul de Treizeci de Ani a exercitat o tot mai mare presiune asupra resurselor poloneze ce asigurau exportul de alimente. Tocmai datorită rețelelor pe care le aveau în Polonia au reușit cu atâta succes furnizorii evrei să aprovizioneze diferitele armate implicate în conflict. Dar beneficiarii principali erau latifundiarii polonezi; iar păgubiții principali – țăranii polonezi și ucraineni, care vedeau cum părți tot mai mari din recoltele lor erau vândute cu un profit uriaș armatelor nesățioase. Sub sistemul arendei, prin intermediul căruia nobilimea poloneză concesiona evreilor nu numai terenuri agricole, ci și mijloace fixe, precum mori, fabrici de bere, distilerii, hanuri și puncte de vămuire la cap de pod, în schimbul unor plăți fixe, evreii prosperau și numărul lor creștea vertiginos. Dar sistemul era inerent instabil și nedrept. Latifundiarii, care nu stăteau la moșie și erau adeseori mari cheltuitori, exercitau presiuni asupra evreilor, ridicând prețul de câte ori se reînnoia dreptul la arendă; evreii, la rândul lor, exercitau presiuni asupra țăranilor.

În Ucraina, această nedreptate era și mai supărătoare, întrucât ambele categorii de opresori, nobilii catolici și intermediarii evrei, erau de o cu totul altă religie decât țăranii ortodocși. Unii lideri evrei își dădeau seama de nedreptățile la care erau supuși țăranii, precum și de pericolul pe care aceștia îl reprezentau pentru evrei.

La un conciliu al rabinilor și mai-marilor comunităților, ținut în Volhinia (Volînia) în 1602, arendașii evrei au fost, de exemplu, rugați să le îngăduie țăranilor să nu trudească de Sabat și în timpul sărbătorilor iudaice, ca un semn de bunăvoință: „[Evreii] să nu fie nerecunoscători celui Mărinimos, înseși mărinimiei dăruite; prin ei slăvit fie numele Domnului."[47] Dar mulți evrei nu se găseau în poziția de a-și manifesta bunăvoința, ei înșiși arendând și rearendând bunurile, obligați să-i stoarcă pe țărani pentru a-și plăti propriile arende. Neavând de ales, și-au pus nădejdea în tunuri. Evrei și polonezi în egală măsură și-au fortificat orașele; sinagogile nou construite erau dotate cu ambrazuri pentru tunurile fixate pe acoperișuri.

Țăranii ucraineni s-au răsculat în 1648, la sfârșitul primăverii, avându-l în frunte pe un aristocrat mărunt, Bogdan Hmelnițki. În sprijinul lor au venit cazacii de pe Nistru și tătarii din Crimeea. Răscoala era îndreptată în principal împotriva cârmuitorilor polonezi și a Bisericii Catolice, mulți nobili și preoți polonezi căzându-i victimă. Dar animozitatea principală se îndrepta împotriva evreilor, cu care țăranii aveau cele mai dese contacte; numai că, în momentele cele mai critice, polonezii își abandonau întotdeauna aliații evrei, pentru a-și salva propria piele. Mii de evrei din sate și din *shtetl* s-au refugiat, care cum a putut, în marile orașe fortificate, căutându-și acolo scăparea, dar acestea s-au dovedit capcane ale morții. La Tulcin, trupele poloneze i-au dat pe evrei pe mâna cazacilor în schimbul propriilor vieți; la Tarnopol, garnizoana a refuzat să-i lase pe evrei să intre. Fortăreața din Bar nu a rezistat atacului și evreii au fost măcelăriți până la ultimul. Un alt masacru a avut loc în Narol. La Nemirov, cazacii au pătruns în fortăreață, deghizându-se în polonezi, și „au omorât aproape 6.000 de suflete în oraș", după cum consemnează o cronică evreiască; „ei au înecat câteva sute în apă, iar pe restul i-au supus la chinuri crunte". În sinagogă au folosit cuțitele rituale pentru a-i omorî pe evrei, apoi au incendiat clădirea, au rupt în bucăți cărțile sfinte și le-au călcat în picioare, folosind pielea copertelor pentru sandale.

Nu știm cu exactitate câți evrei au murit. Cronicile evreiești pomenesc de 100.000, 300 de comunități fiind distruse. Un istoric modern crede că majoritatea evreilor au scăpat și că masacrele „nu au fost atât un punct de cotitură esențial în istoria evreimii poloneze, cât o întrerupere brutală, dar relativ scurtă, în prosperitatea și expansiunea ei neîntreruptă"[48]. Cifrele cuprinse în cronici sunt, desigur, exagerate, dar poveștile refugiaților au avut un efect profund emoțional atât asupra evreilor polonezi, cât și asupra tuturor celorlalte comunități evreiești.[49]

Ca și în perioadele anterioare, efectul acestei nenorociri a fost acela de a consolida elementele iraționale și apocaliptice din iudaism și, în particular, de a-i face pe evrei extrem de sensibili la semnele izbăvirii mesianice. Optimismul raționalist al secolului al XII-lea, reflectat de scrierile lui Maimonide, dispăruse în mare măsură către sfârșitul secolului al XIV-lea, pe măsură ce constrângerile la care erau supuși evreii deveneau tot mai puternice. Misticismul cabalistic strângea tot mai mult în chingile sale clasele superioare evreiești. Distrugerea și împrăștierea marii comunități spaniole, care avuseseră loc în anii 1490, au accentuat tendința spre iraționalism în două moduri specifice. Întâi, a democratizat Cabala. Dintr-o știință ezoterică, răspândită pe cale orală printre membrii unei elite instruite sau prin intermediul manuscriselor transmise în secret de la unii la alții, ea a devenit proprietatea tuturor. Multe manuscrise conținând fragmente din *Zohar* sau antologii cabalistice erau răspândite peste tot în comunitățile evreiești. Dezvoltarea artei tipografice în cadrul comunităților a avut un efect răsunător. În 1558–1560 au fost tipărite două versiuni complete din *Zohar*, simultan în Cremona și Mantova. Alte versiuni au urmat în întreaga diaspora evreiască, în Livorno și Constantinopol, în Smirna, Salonic și mai ales în Germania și Polonia.[50] În versiunile populare, Cabala se amesteca în cele mai multe cazuri cu superstițiile populare și cu poveștile agadice vulgarizate, care constituiseră întotdeauna o parte însemnată a religiei de zi cu zi a evreilor de rând. O generație sau două mai târziu, era imposibil să se mai distingă o tradiție de cealaltă: se contopiseră într-o masă densă de folclor magic-mistic.

În al doilea rând, expulzările din Spania au conferit dinamism Cabalei, prin aceea că i-au adăugat un element escatologic concentrat asupra ideii de Sion și de venire a lui Mesia. Cabala și volumul tot mai mare de excrescențe superstițioase nu mai erau o cale mistică de a-l cunoaște pe Dumnezeu, devenind o forță istorică, o modalitate de a accelera mântuirea lui Israel; astfel, chiar esența credinței iudaice a căpătat unele caracteristici ale mișcării de masă.

Procesul a fost sprijinit și de deplasarea spre Palestina a unui număr mare de evrei exilați, precum și de întemeierea unei școli de studii cabalistice în Safed, nordul Galileei. Primul erudit de seamă al acestei școli a fost David ben Solomon ibn Abi Zimra, care s-a mutat din Egipt în Safed, fiind cunoscut acolo drept Radbaz. Moshe ben Iacob Cordovero, sau Remak (1522–1570), a realizat prima teologie completă și sistematică a Cabalei. Dar adevăratul geniu al noii mișcări era Isaac ben Solomon Luria (1534–1572), cunoscut drept

ha-Ari, Leul. Tatăl lui era un ashkenaz din Europa central-răsăriteană, care s-a dus la Ierusalim și s-a însurat cu o tânără sefardă. Prin urmare, în răspândirea culturii cabalistice, Luria poate fi socotit ca o punte între cele două comunități. El însuși a crescut în Egipt sub oblăduirea unui unchi, colector de impozite. A devenit negustor, specializându-se în comerțul cu piper și porumb. Luria a reprezentat un minunat exemplu al tradiției iudaice că afacerile nu sunt incompatibile cu viața intelectuală sau chiar cu cele mai intense speculații mistice. Și-a petrecut toată viața studiind și făcând negoț. Un semn al democratizării Cabalei îl constituia faptul că Luria ascultase cu aviditate legendele încă din fragedă copilărie. Dar ca tânăr a devenit expert în Cabala ortodoxă, nonmistică. Unul dintre harurile sale era acela de a putea să împace cele două forme de Cabală și să treacă de la una la alta cu ușurință. Scria puțin. Singura carte despre care se știe că a scris-o el este un comentariu la „Cartea despre Ceea ce este ascuns" din *Zohar*. În Safed s-a mutat doar către sfârșitul vieții, după ce a petrecut anii 1569–1570 cugetând la *Zohar* pe o insulă de pe Nil. Dar, odată ajuns în Safed, el a exercitat un efect charismatic asupra cercului larg de învățăcei pe care i-a strâns în jurul său. Aceștia i-au memorizat învățătura și mai târziu i-au transpus-o în scris (așa cum, în anii 1930, au făcut discipolii lui Wittgenstein). Personalitatea sa radia nu numai sfințenie, ci și putere și autoritate. Unii credeau că era însuși Mesia. Părea să înțeleagă limbajul păsărilor. Adeseori le vorbea profeților. Se plimba în jurul orașului Safed împreună cu elevii săi și, intuitiv, le arăta mormintele neidentificate ale sfinților. După care se întorcea la activitatea lui de import-export. Ultimele calcule de contabilitate le-a făcut cu trei zile înainte de a muri. Moartea lui prematură a dat naștere la povești despre înălțarea lui la cer și n-a trecut mult până când numele lui a fost asociat cu tot felul de miracole pe care le-ar fi săvârșit.[51]

Inițial, Luria și-a câștigat influența învățându-și elevii cum să ajungă în stări intense de meditație prin concentrarea totală asupra literelor din numele divine. Asemenea majorității cabaliștilor, el credea că literele Torei și numerele pe care acestea le simbolizau ofereau mijloacele de a ajunge direct la Dumnezeu. O asemenea licoare, odată înghițită, are un efect foarte puternic. Dar Luria avea și o teorie cosmică, în legătură directă și imediată cu credința în Mesia, o teorie ce va exercita cea mai mare influență dintre toate ideile mistice iudaice. Cabala enumera toate straturile diferite ale cosmosului. Luria susținea că misterele iudaice reprezentau un simptom al

dezmembrării cosmosului. Învelișurile sale sfărâmate, numite *klipot*, sunt rele, cu toate acestea conțin mici scântei, *tikim*, din lumina divină. Lumina aceasta ținută prizonieră nu este altceva decât exilul evreilor. Chiar și divina *Shechina* face parte din lumina prizonieră, supusă influențelor nefaste. Poporul evreu are o semnificație dublă în cosmosul dezmembrat, atât ca simboluri, cât și ca agenți activi. Ca simboluri, nedreptățile săvârșite asupra lor de către neevrei arată cum răul poate să rănească lumina. Dar ca agenți, ei au sarcina de a reface cosmosul. Prin respectarea strictă a Legii, ei pot să elibereze scânteile de lumină prinse în învelișurile cosmice. După împlinirea acestei restituții, Exilul Luminii va lua sfârșit, Mesia va veni și astfel va avea loc mântuirea.

Atracția pe care teoria aceasta o exercita asupra evreilor de rând consta în faptul că le permitea să creadă că aveau o anume putere asupra destinului lor. În Antichitate, luptaseră împotriva neevreilor și a răului, și pierduseră. În Evul Mediu, au acceptat pasivi nedreptățile ce li s-au făcut – și nu s-a întâmplat nimic; soarta lor s-a înrăutățit și mai mult. Acum li se spunea că erau actori cu oarecare putere într-o dramă cosmică, căci, cu cât erau mai mari catastrofele în care erau implicați evreii, cu atât puteau fi mai siguri că drama se apropia de un moment de criză. Prin însăși pietatea lor, ei puteau să accelereze și să rezolve criza, generând un mare val de rugăciuni și devoțiune care avea să-l poarte pe Mesia spre triumf.

Totuși, răspândirea mesianismului cabalistic printre evrei a durat mai mult de un secol. Unul dintre motivele pentru care Maimonide se împotrivea atât de mult speculațiilor concrete în legătură cu Mesia și căuta să prezinte epoca mesianică însăși în termeni cât mai raționali, aproape triviali, ca fiind o vreme când toți evreii se vor apuca foarte intens de studiu, era acela că se temea că ceea ce el numea „prostimea“[52] va fi cuprinsă de o stare de mare agitație și va aclama un fals Mesia, după care va cădea într-o stare adversă de mare dezamăgire demoralizată. Teama lui s-a dovedit justificată. Expulzările din 1492 erau privite ca fiind durerile nașterii lui Mesia. În 1500–1502, în nordul Italiei, rabi Asher Lemlein predica Venirea iminentă. Și, într-adevăr, au apărut tot felul de Mesia. În 1523, un tânăr convingător, probabil un evreu falash din Etiopia, a sosit la Veneția. Una dintre poveștile lui era aceea că descindea din regele David. Alta era că tatăl lui era un anume rege Solomon, iar fratele său un rege Iosif, cârmuitor al triburilor pierdute Reuben (Ruben), Gad și Manase. De unde și numele sub care era cunoscut, David Reubeni. I-a convins pe mulți evrei și, pentru o vreme, și pe

câțiva prinți creștini. Dar a sfârșit într-o închisoare spaniolă. Poveștile sale l-au inspirat pe un alt pretendent, Solomon Molcho, care susținea la Roma, în 1530, că era însuși Mesia. Doi ani mai târziu era ars de viu.[53]

Aceste fiascouri – căci au fost și altele – i-au descurajat pe erudiți să mai folosească metoda cabalistică pentru a discerne semnele mântuirii. Iosef Caro, care s-a dus la Safed, a ignorat în mod deliberat Cabala, atât în versiunea academică, cât și în cea populară a codului său, nefăcând nimic să încurajeze speculațiile mesianice. A scris, în schimb, un jurnal mistic în care apare un mentor miraculos, sau un *maghid* – Mishna personificată.[54] Majoritatea rabinilor rămâneau impasibili la mesianism, întrucât nu era câtuși de puțin limpede ce rol aveau să joace rabinii în epoca mesianică. Cel mai strălucit elev al lui Luria, Haim Vital (1542–1620), nu a făcut nici un efort să ducă teoria maestrului său mai departe, în rândul maselor. Ultima parte a lungii sale vieți și-a petrecut-o ținând ascunse cele mai multe dintre învățăturile primite de la Luria. Totuși, în *Cartea viziunilor*, alcătuită de el în 1610–1612, o scriere autobiografică ce înregistrează aproape o jumătate de secol de vise, spune foarte clar că era convins că Luria ar fi meritat să devină Mesia și că el însuși ar putea avea această chemare. Iată unul dintre vise: „Am auzit răsunând o voce: «Mesia vine și Mesia se află în fața mea.» A suflat într-un corn și mii și zeci de mii din Israel s-au strâns în jurul lui. El ne-a spus: «Veniți cu mine și veți vedea răzbunarea pentru distrugerea Templului.»"[55] Mai mult chiar, la 1630, cea mai mare parte a învățăturii lui Luria, revăzută de Vital și de celălalt elev eminent al maestrului, Iosef ibn Tabul, fusese deja tipărită, bucurându-se de numeroși cititori.

Din Safed, Cabala lurianică s-a răspândit treptat în comunitățile din Turcia, Balcani și Europa răsăriteană. În Polonia, unde existau tiparnițe evreiești, în Lublin și în alte localități a avut un impact puternic și de proporții întinse. Către sfârșitul secolului al XVI-lea, era privită în aceste regiuni ca o componentă normativă a iudaismului. Rabi Ioel Sirkis hotăra într-un *responsum* că „acela care se opune științei Cabalei" risca „să fie excomunicat". În prima jumătate a secolului al XVII-lea, în aglomeratele *shtetl*-uri și cartiere-ghetou din Polonia, Lituania și Ucraina, această formă de iudaism, de la misticismul snob și pietatea ascetică la o extremă a spectrului, și până la superstițiile prostești la cealaltă extremă, a devenit religia esențială a comunității.

O mare parte a superstițiilor din ghetouri era străveche. Deși, în întregul ei, Biblia însăși conținea în mod surprinzător foarte puține

referiri la îngeri și diavoli, ea a început să pătrundă în iudaism într-o perioadă rabinică timpurie, căpătând statut oficial în Agada. Povestirile miraculoase referitoare la Luria circulaseră și în legătură cu primii înțelepți. Hilel, ca și Luria, putea înțelege limbajul păsărilor – și al tuturor animalelor, chiar și al copacilor și al norilor. Înțelepții se ocupaseră de tot felul de fabule morale. Se spunea că Iohanan ben Zakai, învățăcelul lui Hilel, „cunoștea parabolele spălătorilor de rufe și fabule cu vulpi". Despre rabi Meir se zice că ar fi cunoscut trei sute de fabule cu vulpi. Înțelepții sunt cei care au introdus diavolul în religia iudaică. Dificultatea consta în faptul că, deși Biblia condamna vrăjitoria („Pe vrăjitori să nu-i lăsați să trăiască!" – Ieșirea 22:18) și în ciuda credinței iudaice că toate acțiunile erau voite de Dumnezeu și numai de el, eliminând astfel orice fel de dualism, în texte stăruiau totuși câteva relicve de străveche magie albă și neagră, fiind oarecum implicit consfințite. Clopoțeii purtați pe veșmintele lor de către marii preoți aveau menirea de a-l alunga pe diavol. La fel și filacterele, unul dintre cele mai respectate însemne ale pietății evreiești mature. Deși puțini la număr, existau diavoli în Biblie: Mevet, spiritul morții, Lilith, hoața de copii (uneori sub formă de bufniță), Reshef, spiritul molimelor, Dever – un alt spirit al bolilor, Belial, un fel de comandant al diavolilor, Satan, liderul forțelor opuse lui Dumnezeu, Azazel, spiritul din pustietate, considerat țapul ispășitor.[56] Prin urmare, invadarea iudaismului de către diavoli, între 150 î.Cr. și 300 d.Cr., avea oarecare precedente. Inutil de precizat, Hilel putea înțelege și limba diavolilor. Diavolii se deosebeau unii de alții, deși, conform lui Isaac din Acra, nici unul nu avea degete mari la mâini. Unii, cum erau Satan și Belial, erau niște diavoli strașnici, cu care nu era de glumit. Alții erau spirite rele sau necurate, numite *ru'ah tezazit* în Talmud. Intrau în om, îl posedau, vorbeau prin gura lui. Literatura cabalistică scrisă de discipolii lui Luria era plină de asemenea creaturi dezgustătoare care, în ghetourile evreilor ashkenazi, mai ales în Polonia, au ajuns să fie cunoscuți sub numele de *dibuk*. Aceeași literatură arăta cum puteau fi exorcizați de către un om învățat și sfânt, *baal shem*, care mântuia sufletul posedat, folosind una dintre „scânteile" lui Luria. Apoi erau strigoii, *kesilim* ori *lezim*, care aruncau cu obiecte, lovindu-i, de exemplu, pe oamenii care lăsau deschise cărțile sfinte. Erau și diavolițe, și altele în afară de Lilith, una dintre ele fiind Regina din Saba. Evreii din ghetou credeau că era periculos să bei apă atunci când se schimbau anotimpurile, pentru că aceea era vremea la care diavolițele aruncau sânge menstrual nefast în fântâni și izvoare.

Pentru a lupta împotriva unor asemenea draci, a apărut armata îngerilor. În unele cazuri, și aceștia erau recunoscuți de textul biblic. Îngeri precum Mihail, Gabriel, Rafael și Metatron beneficiau de alfabete speciale, derivate din scrierea cuneiformă străveche sau din litere ebraice nemaifolosite, care conțineau adesea cercuri mici ce arătau ca niște ochi. Literele erau scrise pe amulete sau pe alte obiecte cu efect miraculos, pentru a alunga spiritele rele. O altă metodă de a le alunga era aceea de a pronunța anumite combinații de litere. Ca de exemplu, numele dracului în aramaică, transcris drept *abracadabra*; altă combinație era *shabriri*, după numele diavolului orbirii.[57] Magia combinațiilor de litere, activată prin folosirea numelor tainice ale lui Dumnezeu și ale îngerilor în diferite formule speciale, era cunoscută drept „Cabala practică". În teorie, doar oameni de o mare sfințenie puteau – și aveau voie – să practice această magie albă. În mod concret însă, amuletele protectoare erau produse în masă și circulau nestingherite în ghetou. Magia neagră era invocată prin folosirea „numelor nelegiuite". După cum stă scris în *Zohar*, sursele acestei magii interzise erau înseși frunzele Pomului Cunoștinței din Facerea. Azael și Aza, îngerii căzuți, îi deprindeau cu asemenea taine pe vrăjitorii care se duceau până la Munții Întunericului pentru a le învăța. Cabaliștii virtuoși aveau tot dreptul să le afle, dar numai în scopuri teoretice. În practică, în ghetou se făceau nenumărate vrăji aducătoare de nenorociri.

Cel mai surprinzător exemplu de magie era crearea golemului, un om artificial în care un *baal shem*, maestru al numelui, putea să insufle viață pronunțând unul dintre tainicele nume divine, după o anumită formulă. Ideea are ca sursă povestea creării lui Adam, dar cuvântul ca atare apare doar o singură dată în Biblie, într-un pasaj misterios din Psalmi.[58] În jurul golemului s-au strâns însă legendele talmudice. Despre Ieremia se spune că ar fi făcut un golem. Altul a fost făcut de Ben Sira. Între secolele al XV-lea și al XVII-lea, ideea a prins tot mai multă putere, încât capacitatea de a face un golem era atribuită multor oameni de mare sfințenie și cunoscători profunzi ai Cabalei. Golemul era adus la viață pentru a înfăptui tot felul de sarcini, inclusiv aceea de a-i apăra pe evrei de dușmanii lor neevrei. Teoretic, un golem prindea viață atunci când în gura lui era pus numele tainic al lui Dumnezeu, cu literele ordonate corect; prin schimbarea ordinii literelor, el era dezactivat. Uneori însă, golemul nu mai putea fi stăpânit, moment în care devenea imprevizibil – de unde și poveștile de groază țesute pe marginea acestui subiect.

Diavolii, îngerii, golemii și alte apariții misterioase constituiau fauna principală a folclorului de ghetou, ducând la nenumărate prac-

tici superstițioase. Confereau o extraordinară consistență vieții în cadrul ghetoului, care era în același timp înspăimântătoare și mângâietoare, întotdeauna intensă, bogată și tulburătoare. Unele dintre obiceiurile curente în secolele al XVI-lea și al XVII-lea au apărut descrise într-o lucrare publicată la Londra, în 1738, numită *The Book of Religion, Ceremonies and Prayers of the Jews* (*Cartea religiilor, ceremoniilor și rugăciunilor evreilor*), atribuită lui Gamaliel ben Pedahzur, dar de fapt scrisă de un apostat, Abraham Mears. Se spune că spiritele rele puteau fi găsite în vârtejurile de praf și în grămezile de gunoaie. Spiritele rele puteau să facă rău cuiva în întuneric, dar numai dacă persoana respectivă era singură. Când era vorba de două persoane, fantoma apărea, dar nu făcea nici un rău; iar dacă erau trei, nu putea să facă nimic. Vrăjitoarele puteau să facă rău dacă găseau oale aruncate sau coji de ouă ce nu fuseseră sfărâmate în bucăți, sau capete de legume legate mănunchi. Cele mai multe povești de acest soi erau legate de înmormântări și nunți. Astfel, dacă doreai să ceri iertare unui mort căruia îi pricinuiseși un rău, trebuia să stai la capătul sicriului, să-l ții pe mort de degetul mare de la picior și să-i ceri iertare; dacă începea să-i curgă sânge din nas însemna că nu te-a iertat. Dacă spărgeai un pahar la nuntă însemna că alungi ghinionul. „Celibatarii", scria autorul, „doresc în general să poarte cu ei un ciob dintr-o oală de pământ, crezând că asta îi va face să se însoare curând". Treptat, superstiția a pătruns în medicina populară:

> Unele femei zic că pot să vindece toate Bolile ce par să fie pricinuite de Deochi, prin Afumare: unul din Veșmintele purtate de Pacient este trimis la numita Doftoreasă, care îl ține deasupra fumului ce iese dintr-un Amestec de plante numai de ea știut, în timp ce rostește câteva cuvinte deasupra Veșmântului, iar Veșmântul este dat iute înapoi Pacientului, pentru a-l pune pe sine fără întârziere; Ușurarea nu întârzie niciodată să apară, afară doar dacă Boala se află în el cu mult înainte ca Bătrâna să-i fi afumat veșmântul. Prețul obișnuit pentru afumarea unei Căciulițe de Copil este un șiling. Pantalonașii unei Femei, doi șilingi. Pantalonii unui Bărbat, o jumătate de coroană. NB: *Evreii spanioli* plătesc mai mult, pentru că *Afumătoarele* sunt *Nemțoaice*.[59]

Folclorul de ghetou se concentra în jurul diavolilor și al păcatului, în special primul dintre păcate, în jurul transmigrării sufletelor și mai ales în jurul lui Mesia. Credința în Mesia era suma și punctul culminant al întregii credințe în supranatural din ghetou, deoarece avea suprema confirmare a religiei iudaice ortodoxe. Cel mai erudit și mai rațional rabin, precum și cel mai umblat prin lume negustor credeau în venirea lui Mesia la fel de pătimaș ca și soția semianalfabetă

a unui umil lăptar. Mesia avea legături cu poveștile despre triburile pierdute, întrucât se credea în mare măsură că, pentru a reinstaura regatul lui Dumnezeu pe pământ, Mesia va chema triburile din exilul lor îndepărtat, iar acestea vor veni, ca o puternică armată, pentru a-l pune conducător pe tronul regelui David. Nu un modest povestitor de ghetou, ci însuși marele comentator al Mishnei, Ovadia ben Avraham Iare din Bertinoro, a descris, în 1489, bazându-se pe relatările „negustorilor musulmani demni de încredere", cum o „călătorie de cincizeci de zile prin deșert" te aducea la „marele râu Sambation". Acolo, „copiii lui Israel trăiesc precum un fir de tort [...] sfinți și puri precum îngerii; printre ei nu se află păcătoși. Pe pământurile din afara râului Sambation, copiii lui Israel sunt câtă frunză și iarbă, regi și stăpâni, dar nu sunt la fel de puri și de sfinți precum cei care trăiesc pe pământurile dinăuntrul râului"[60]. Aceste milioane viermuitoare vor forma legiunile armatei cuceritoare a lui Mesia.

Istoria a demonstrat, în mod repetat, că ceea ce ajută la răspândirea mai rapidă a unei idei religioase este descrierea practică și limpede a mecanismului salvării. Exact acest lucru îl oferea Cabala lurianică: o descriere a felului în care, prin rugăciuni și pietate, evreii de rând puteau să grăbească apropierea epocii mesianice. Ideile lui Luria, în forma lor elevată și cea populară, s-au răspândit cel mai mult și mai rapid în rândurile generației născute în anii 1630. Marele istoric Gershom Scholem, care și-a petrecut viața studiind impactul misticismului cabalistic asupra societății iudaice, a scos în evidență universalitatea convingerii vehiculate de către comunitățile evreiești, la mijlocul secolului al XVII-lea, anume că lumea se afla în pragul unor mari evenimente.[61] Seria de catastrofe care s-a abătut asupra evreilor ashkenazi în Europa răsăriteană începând cu 1648, culminând cu războiul suedez de la sfârșitul anilor 1650, a constituit un factor major în trezirea speranțelor mesianice. Cu cât era mai mare dezastrul, cu atât era așteptată cu mai multă ardoare eliberarea. În anii 1650 și 1660, comunitățile evreiești de peste tot se confruntau cu necesitatea de a găzdui mii de refugiați, încât activitățile de strângere de fonduri pentru sprijinirea acestora au contribuit la generarea fermentului așteptării. Dar, mulțumită doctrinei lurianice, speranțele mesianice înfloreau chiar și în comunitățile îndepărtate, cum era aceea din Maroc, unde nu se știa nimic despre dezastrele din Polonia. Surescitarea atinsese cote înalte în special în Salonic și în Balcani, în Constantinopol și Turcia, în Palestina și Egipt; dar nici centrele comerciale mari, precum Livorno, Amsterdam și Hamburg nu au scăpat de aceste emoții. I-a cuprins în egală măsură pe bogați

și săraci, pe învățați și ignoranți, comunități aflate în pericol și pe acelea care se simțeau în siguranță. În anii '60 ai secolului al XVII-lea, sute de comunități evreiești răspândite pe două continente erau unite prin sentimentul că procesul lurianic era practic încheiat și că Mesia va veni curând. Superstiția populară și misticismul savant deveniseră un corp comun.

Ca la un semn, pe 31 mai 1665, Mesia și-a făcut apariția, fiind proclamat ca atare în Gaza. Se numea Shabetai Tzvi (1626–1676). Dar omul din spatele acestei apariții, creierul conducător, teoreticianul-șef și impresarul întregului fenomen era un localnic, un anume Abraham Nathan ben Elisha Haim Ashkenazi, cunoscut drept Nathan din Gaza (cca 1643–1680), un tânăr erudit, cu o minte sclipitoare, inventiv și descurcăreț. Se născuse la Ierusalim, ca fiu al unui cărturar rabinic și cabalist respectat de comunitate; însurându-se cu fiica unui negustor bogat din Gaza, s-a mutat să trăiască acolo. În 1664, s-a apucat să studieze cu asiduitate Cabala lurianică. Nu i-a trebuit mult să devină un adevărat expert în tehnicile lurianice de meditație și inducere a extazului. La începutul anului 1665, intra în stări de transă prelungite, în care avea tot felul de viziuni. Semnificativ este faptul că încă de pe atunci modifica în așa fel conceptele lurianice, încât să le facă să se potrivească proiecției speciale asupra lui Mesia pe care o alcătuia în mintea lui. Nathan era un exemplu remarcabil pentru un anume arhetip al evreului extrem de imaginativ și de periculos, care urma să capete o importanță extraordinară în întreaga lume după ce intelectul iudaic avea să scape de sub tutela religiei. Putea să elaboreze un întreg sistem de explicații și preziceri de fenomene, care se dovedea atât extrem de plauzibil, cât și suficient de imprecis și flexibil pentru a cuprinde evenimente noi – și adeseori foarte neplăcute – atunci când acestea surveneau. Avea harul de a-și prezenta cu o putere de convingere uluitoare și cu mult aplomb propria teorie despre tipul proteic, cu acea capacitate intrinsecă a sa de a absorbi fenomene noi printr-un proces de osmoză. Marx și Freud aveau și ei să exploateze o capacitate asemănătoare a propriilor teorii.

Când încă se mai găsea în Ierusalim, Nathan a avut ocazia să-l cunoască pe Shabetai Tzvi, care era cu 18 ani mai în vârstă decât el și o persoană vestită pentru excentricitățile sale. Nathan nu i-a acordat lui Tzvi prea multă atenție. Totuși, după ce a asimilat doctrina Cabalei lurianice și și-a dezvoltat – spre propria satisfacție – puteri vizionare și profetice, Nathan și-a amintit de cazul Tzvi și l-a atras în sistemul său. Tzvi îi era inferior lui Nathan din toate punctele de

vedere: ca erudiție, ca inteligență, ca inventivitate; în schimb, avea ingredientul necesar pentru a deveni un posibil Mesia: egocentrismul. Se născuse la Smirna, la acea vreme un centru comercial în plină expansiune, unde tatăl său era agentul unor firme olandeze și engleze. Avea doi frați care făceau carieră în negoț. El era genul studios, urmase o școală rabinică, o absolvise la 18 ani, după care s-a apucat să studieze Cabala. Avea caracteristicile a ceea ce mai târziu urma să se numească un maniaco-depresiv. După perioade de exaltare și hiperactivitate, urmau brusc crize de depresie profundă. Nu este un lucru neobișnuit printre misticii tuturor religiilor și sunt considerate ca provenind de la Dumnezeu – Dumnezeu „ilumineză", apoi „Își ascunde chipul". Prin urmare, transformările bruște nu diminuează în mod necesar reputația de sfințenie a subiectului. Din nefericire pentru Tzvi, în timpul fazelor maniacale obișnuia să încalce legea și să huleasă. Pronunța numele interzis al lui Dumnezeu. Unea trei sărbători în una singură și le celebra simultan. A încheiat o căsătorie mistică cu Tora sub baldachinul căsătoriilor. În urma masacrelor din 1648, a avut inspirația să se proclame de unul singur Mesia. Ca mulți alți mistici, voia să facă și să legitimeze tot felul de lucruri interzise. Astfel, a invocat o binecuvântare pentru „Cel care îngăduie ceea ce nu este îngăduit". În anii 1650 a fost expulzat pe rând din Smirna, Salonic și Constantinopol. Alteori, starea lui de spirit era placidă și normală, și chiar căuta să se trateze pentru ceea ce el considera a fi închipuiri diabolice. Apoi impulsurile rele îl cuprindeau din nou. A fost căsătorit și a divorțat de două ori, nici una dintre căsătorii nefiind consumată. În 1664, pe când se afla la Cairo, în plină criză maniacală, s-a însurat pentru a treia oară cu o fată pe nume Sara, o refugiată din calea masacrelor, a cărei reputație era dubioasă. Dar și pentru această întâmplare exista un precedent profetic: oare nu se însurase Osea cu o prostituată? Totuși, în iarna următoare, a încercat încă o dată să ceară ajutor pentru a-și exorciza demonii. Auzise că un tânăr cabalist, pe nume Nathan, avea viziuni extraordinare. S-a dus la el în primăvara anului 1665.

S-au întâlnit în aprilie, dată la care Nathan avusese deja viziunea în care apărea cu pregnanță acel pretendent la rolul de Mesia, pe care și-l amintea din Ierusalim. Prin urmare, când Tzvi și-a făcut apariția în casa lui, cerându-i ajutorul, Nathan a considerat că evenimentul era providențial. Departe de a exorciza demonii lui Tzvi, Nathan și-a concentrat extraordinara sa putere de argumentație și inventivitate pentru a-l convinge pe Tzvi că pretențiile sale mesianice

erau autentice și trebuiau împlinite. Atunci și în tot ceea ce a urmat, Nathan s-a dovedit extrem de talentat în a adapta biografia și caracteristicile lui Tzvi la structura textelor canonice și apocrife, precum și la teoria luriană – în special în forma modificată de el. Astfel că l-a întâmpinat pe Tzvi ca pe un adevărat Mesia, iar Tzvi, convins încă o dată de acest adevăr, a intrat într-o nouă fază maniacală. Avându-l alături pe zelosul Nathan, el s-a proclamat Mesia în public, de data asta fiind acceptat ca atare. Curând avea să călătorească prin Gaza călare, aclamat ca un rege și numind ambasadori care să adune în oraș toate triburile lui Israel.

Spre deosebire de pretinșii Mesia de dinaintea lui, din secolul al XVI-lea, candidatura lui Tzvi a fost concepută și prezentată nu numai în contextul învățăturii ortodoxe pe care o stăpâneau atât el, cât și impresarul său, ci și în termeni specifici științei lurianice, cu care întreaga comunitate iudaică era de-acum familiarizată. Momentul era cel mai potrivit – dispoziția intelectuală era și ea cea mai potrivită. Nathan Profetul, „lampa sfântă", ardea cu convingere și radia cunoștințe precise. Tzvi Mesia răspândea în jur farmec și un aer de superioritate îngăduitoare, demnă de un rege. Combinația asta avea un efect nemaipomenit asupra locuitorilor din Gaza. Înșiși rabinii se alăturau aclamațiilor mulțimii. În Ierusalim, succesul a fost ceva mai moderat; mulți rabini (printre care și bătrânul mentor al lui Nathan) n-au recunoscut pretențiile lui Tzvi, reușind până la urmă să-l alunge din oraș pe noul Mesia. Cu toate acestea, autoritățile din Ierusalim voiau să se asigure pentru orice eventualitate. Drept care nu au trimis scrisori către comunitățile evreiești, prin care să avertizeze asupra unei posibile imposturi. Acolo și în alte părți, rabinii sceptici preferau de obicei să-și pună lacăt la gură. Mai ales că peste tot majoritatea rabinilor se lăsase convinsă. Mai târziu, după ce buba s-a spart, mulți au susținut că se opuseseră falselor pretenții ale lui Tzvi. Documentele, în schimb, după cum arată și Scholem, conțin o cu totul altă poveste.

Așadar, în anul 1665 și în cea mai mare parte a anului 1666, nu s-a luat nici o atitudine oficială împotriva noului Mesia. Scrisorile măiestrit formulate sau scrise de Nathan, prin care se anunța evenimentul și care erau trimise în comunitățile evreiești din toată lumea, au rămas fără răspuns. Desigur, majoritatea evreilor se așteptau la miracole care să anunțe venirea lui Mesia. Erau însă destule voci cu autoritate – printre care și a lui Maimonide – care să spună că acest lucru nu se va întâmpla. Mai mult chiar, Nathan anticipase lipsa miracolelor printr-o adaptare inteligentă a teoriei lurianice. El susținea

că, întrucât Mesia fusese conjurat prin rugăciunile și pietatea poporului evreu, rezulta în mod logic că pentru sprijinirea misiunii lui era suficientă credința pură, autentică. Prin urmare, nici el și nici profetul său nu erau nevoiți să facă miracole. De fapt, măsurile de precauție ale lui Nathan nu au fost necesare. Căci miracole au avut loc – numai că în altă parte. Era o urmare spontană a obiceiului evreilor de a răspândi vești despre dezastre și victorii, în scrisori lungi și surescitate, adesea bazate doar pe zvonuri. Astfel, Constantinopolul a scris orașului Livorno, relatând despre minuni care se petrecuseră la Cairo. Vești despre miracole petrecute la Salonic au fost transmise din Roma către Hamburg, ajungând în Polonia. Primul anunț primit de evreii din vest nu se referea câtuși de puțin la Tzvi, ci la cele zece triburi pierdute, despre care se spunea ba că se adunau în Persia, ba în Sahara, și că ar fi pornit în marș spre Mecca – ori poate spre Constantinopol.

În septembrie 1665, Nathan a scris o epistolă lungă, în care prezenta programul lui Mesia. Misiunea acestuia – scria el – depășise de-acum sistemul lurianic, deschizând o nouă fază în istorie. Avea puterea de a-i absolvi el însuși de păcate pe toți păcătoșii. Întâi va lua coroana de pe capul Turciei și-l va preschimba pe sultan în sluga sa. Apoi se va duce la râul Sambation, pentru a reuni acolo triburile și a se însura cu Rebeca, fiica în vârstă de 13 ani a lui Moise, care între timp a reînviat. În timpul absenței sale, turcii s-ar putea răscula și ar putea produce necazuri evreilor. Prin urmare, era nevoie ca toți evreii să se apuce neîntârziat să facă penitențe. Până una-alta, Tzvi însuși pornise în marș triumfal spre nord, oprindu-se întâi la Alep, apoi la Smirna și continuându-și de acolo drumul spre Constantinopol; acesta a fost momentul în care a izbucnit isteria în masă. Tzvi a sporit-o, revenind la obiceiurile lui maniacale. „Pronunța Numele Inefabil, mânca grăsimi [neîngăduite] și făcea tot felul de alte lucruri împotriva lui Dumnezeu și a Legii sale, obligându-i chiar și pe alții să facă la fel", ne spune o relatare de epocă.[62] Dacă un rabin cuteza să protesteze, mulțimea care-l însoțea de-acum pe Tzvi peste tot era gata să-i atace casa. În Smirna, Tzvi însuși a apucat un topor, s-a îndreptat cu el în mână spre ușa unei sinagogi sefarde care refuza să-l recunoască și a pătruns cu forța. Odată intrat, i-a denunțat pe rabinii sceptici drept animale spurcate, a luat un sul sfânt în brațe și a cântat un cântec de dragoste spaniol, a anunțat data exactă a mântuirii, pe 18 iunie 1666, a proclamat detronarea iminentă a sultanului turc și a împărțit regatele lumii între adepții săi cei mai apropiați. Când unul dintre rabinii protestatari aflați acolo

i-a cerut să aducă dovezi în acest sens, Tzvi l-a excomunicat pe loc, punând mulțimea să pronunțe numele interzis ca dovadă a credinței lor în el. Apoi le-a „eliberat" pe femeile evreice, absolvindu-le de blestemul Evei, și a trimis mesageri la Constantinopol pentru a-i pregăti sosirea, el plecând spre acel oraș într-o ambarcațiune, pe data de 30 decembrie 1665.

În iarna 1665–1666 și aproape în tot anul următor, lumea iudaică a clocotit. Răspunzând apelurilor lui Nathan la penitență – îndemnurile sale fiind tipărite în număr mare la Frankfurt, Praga, Mantova, Constantinopol și Amsterdam –, evreii se rugau, țineau post și făceau tot timpul băi rituale. Se întindeau pe zăpadă în pielea goală. Se biciuiau. Mulți și-au vândut toate lucrurile și au pornit în pelerinaj spre Țara Sfântă, în speranța de a-l vedea pe Mesia. Unii credeau că o să fie transportați pe nori. Alții și-au cumpărat locuri pe diverse corăbii. Abraham Pereira, vestit pentru faptul că era cel mai bogat evreu din Amsterdam, a plecat cu tot avutul și întreaga sa gospodărie spre Palestina, deși corabia lui nu a ajuns mai departe de Livorno. S-au scris poeme, au fost tipărite cărți și datate în „primul an al reînnoirii profeției și a regatului". Se organizau procesiuni publice. O parte a agitației acesteia era generată de milenariștii creștini, care credeau că 1666 era un an magic. În diverse orașe poloneze au izbucnit răscoale, iar în mai Coroana a interzis orice altă demonstrație din partea populației evreiești. Fervoarea evreilor a stârnit reacții și în lumea islamică, unele de simpatie, altele ostile, ceea ce a făcut ca autoritățile turcești să se alarmeze.

Prin urmare, când corabia lui Tzvi a ajuns în apele turcești, în februarie 1666, a fost imediat reținută și Mesia a fost dus pe țărm în lanțuri. S-a bucurat totuși de o captivitate civilizată, avea chiar voie să primească vizitatori. În încercarea de a lămuri evenimentele, astfel încât să se potrivească teoriei lui, Nathan a explicat că prizonieratul lui Mesia nu era decât simbolic și exterior, reflectând, de fapt, lupta sa interioară cu forțele răului care împiedicau scânteile divine să strălucească. Închis în fortăreața Gallipoli, Tzvi nu a renunțat la pretențiile sale și, din cât se pare, delegațiile de evrei care plecau de la el aveau un aer destul de fericit. O investigație întreprinsă de comunitatea din Veneția a avut drept rezultat un răspuns încurajator din partea evreilor din Constantinopol, prezentat din precauție sub forma unui raport comercial: „Am cercetat problema și am examinat mărturiile lui rabi Israel, căci ceea ce vrea el să vândă se află chiar aici, sub ochii noștri. Am ajuns la concluzia că sunt foarte valoroase [...] dar trebuie să așteptăm până în ziua târgului

celui mare."[63] Însă ziua respectivă, fixată în vara lui 1666, a trecut. La începutul lui septembrie, Tzvi a fost vizitat de un cabalist polonez, Nehemia ha-Cohen, care s-ar părea că era un complice al turcilor, ori poate un Mesia rival. L-a luat la întrebări pe Tzvi în legătură cu pretențiile sale de a fi Mesia, a găsit că răspunsurile nu fuseseră satisfăcătoare și l-a denunțat turcilor drept un impostor. Pe 15 septembrie, Tzvi a fost adus în fața consiliului, sau divanului, din Constantinopol, în prezența sultanului, care a asistat, stând ascuns într-un alcov cu grilaj. Tzvi a negat că ar fi pretins vreodată că e Mesia. Atunci a fost pus să aleagă între convertirea la islam sau condamnarea la moarte. Îmboldit de doctorul sultanului, un evreu apostat, a luat turbanul, și-a ales numele de Aziz Mehmed Efendi și titlul de „paznic al porților palatului" și a acceptat o pensie guvernamentală de 150 de piaștri pe zi.

Ceea ce s-a întâmplat după apostazia lui Mesia a fost la fel de instructiv ca și misiunea lui în sine. Euforia din lumea iudaică s-a stins la fel de brusc precum izbucnise, deși mulți au refuzat la început să creadă cele întâmplate. Rabinii și liderii comunităților, atât cei care acceptaseră falsul său rol mesianic, cât și cei care-l negaseră, și-au unit forțele pentru a impune o tăcere totală asupra întregii afaceri. Argumentau că orice judecare post-mortem ar fi însemnat o sfidare a înțelepciunii divine, impenetrabilă, care îngăduia fiascoul. Nu puțini s-au arătat foarte îngrijorați că turcii ar putea declanșa o vânătoare de vrăjitoare împotriva liderilor evrei care încuviințaseră ceea ce, la urma urmei, s-ar fi putut considera drept o revoltă împotriva stăpânirii otomane. Astfel că s-au depus toate eforturile oficiale posibile pentru a rescrie sau a anula istoria și a pretinde că nimic nu se întâmplase. Documentele comunitare referitoare la eveniment au fost distruse.

Pe de altă parte, Nathan din Gaza nu a făcut altceva decât să-și extindă teoria, pentru a putea cuprinde și întâmplările cele noi. Apostazia s-a transformat astfel într-un paradox necesar, sau o contradicție dialectică. Departe de a fi o trădare, a fost, de fapt, începutul unei noi misiuni de eliberare a scânteilor lurianice, care erau distribuite printre neevrei și mai ales în islam. În vreme ce evreii restituiau scânteile care fuseseră împrăștiate printre ei – ceea ce era treaba cea mai ușoară –, Mesia avea însărcinarea cu mult mai dificilă de a aduna scânteile din lumea largă și străină. Numai el putea face asta și doar coborând pe tărâmul răului însuși. Aparent i se supunea, în realitate era un cal troian în tabăra vrăjmașului. Antrenându-se în aceste speculații în timp ce scria, Nathan sublinia că

Tzvi făcuse întotdeauna lucruri ciudate. Și acesta era pur și simplu cel mai ciudat dintre ele – anume de a îmbrățișa rușinea apostaziei ca sacrificiu final, înainte de a dezvălui întreaga glorie a triumfului său mesianic. Conceptul de sensuri ascunse era familiar celor care studiau Cabala. Odată acceptată ideea de apostazie simulată, tot restul – inclusiv acțiunile ulterioare ale lui Tzvi sub supravegherea turcilor – nu făcea decât să confirme noua teorie, în sprijinul căreia Nathan s-a și grăbit să pună la dispoziție o documentație masivă, pe bază de texte biblice, talmudice și cabalistice. Nathan l-a vizitat pe Tzvi de mai multe ori, și cei doi au reușit să pună în acord explicațiile lui Nathan cu comportamentul lui Tzvi. Fazele maniacale ale lui Tzvi reveneau din când în când, iar acesta profita de ele pentru a-și reafirma presupusul mesianism. Avea, de asemenea, obiceiul să spună glume grosolane pe teme sexuale, încât dușmanii lui din Constantinopol, atât evrei, cât și musulmani, și-au unit forțele pentru a-l convinge sau a-l mitui pe sultan – care mai curând îl simpatiza pe Tzvi – să-l exileze în Albania, unde Tzvi a și murit în 1676. Nici chiar moartea lui nu l-a făcut pe Nathan să se potolească. Dimpotrivă, a declarat că moartea lui Tzvi era o simplă „ocultare": Tzvi se înălțase la ceruri și fusese absorbit de „luminile dumnezeiești".

Nathan însuși a murit patru ani mai târziu, în 1680. Dar, până să se stingă, a elaborat o teorie flexibilă, care putea admite nu numai acțiunile lui Tzvi, ci oricare alt eveniment derutant care s-ar fi putut întâmpla în viitor. Nu exista doar un singur grup de lumini, așa cum crezuseră Luria și alți cabaliști, ci două: un grup chibzuit (bun) și unul nechibzuit (indiferent, dar frizând răul). Creația se produce ca urmare a unui raport dialectic între cele două grupuri de lumini, în care personajul Mesia joacă un rol unic, diferit de cel al sufletelor de rând, care adeseori pretinde sacrificii eroice din partea lui, inclusiv acela de a lua înfățișarea răului, pentru a-i purifica pe alții. Teoria era valabilă indiferent dacă Tzvi reapărea, trimitea un înlocuitor sau rămânea tăcut și invizibil. În acest sistem alternativ sau eretic al Cabalei, Nathan și-a elaborat propria sa dialectică până în cel mai mic amănunt, cu o imaginație debordantă.

Ca rezultat, mișcarea shabetaiană nu numai că a supraviețuit – uneori pe față, alteori în ascuns – eșecului total al apostaziei, ci și-a continuat existența, timp de mai mult de-un secol. Majoritatea rabinilor au ajuns s-o deteste atât din pricină că teoria lui Nathan, în forma sa finală, era în mod limpede eretică, cât și pentru că, neîmplinindu-se reaparițiile prorocite ale lui Tzvi – bunăoară, în 1700 și în 1706 –, mulți shabetaieni dezamăgiți s-au convertit la creștinism sau la

islamism. Unii rabini însă erau ei înșiși criptoshabetaieni și puțini erau cei cuprinși în curentul nonraționalist al iudaismului asupra cărora ideile absurde ale lui Nathan să nu fi exercitat o oarecare atracție. Mișcarea a supraviețuit dezbinărilor, propriilor sale deviații nonconformiste și, în cele din urmă, a produs o religie disidentă bazată pe reîncarnarea lui Tzvi, proclamată de un anume Jacob Frank (1726–1791).

Numele primit la naștere fusese Iacob ben Iehuda Leib și era fiul unui negustor polonez care îndeplinea și îndatoririle de rabin în timpul liber. Iacob a devenit un comerciant de stofe. Nu avea multă carte, drept care singur spunea despre sine că era *prostak*, adică om simplu. Cu toate acestea, în vreme ce făcea negoț în Balcani, a fost inițiat în ritualurile secrete shabetaiene de către adepți ai aripii extremiste a mișcării. A devenit profet și, în cele din urmă, și-a arogat un statut cvasidivin, ca posesor al sufletului lui Tzvi. După ce s-a întors în Polonia, unde poza drept evreu sefard ortodox – de unde și numele de Frank, termenul idiș ashkenaz pentru sefard –, a început să țină în taină slujbele shabetaiene, ca șef al unei mișcări clandestine în cadrul iudaismului. Împreună cu adepții lui, se deda la practici sexuale interzise de Tora. Într-adevăr, urmând extrem de convenabila dialectică stabilită de Nathan din Gaza, ei făceau o distincție între Tora obișnuită a Halachei, pe care o ignorau cu desăvârșire, și formele „superioare" sau „spirituale" ale Torei, „Tora emanației", arogându-și dreptul de a o urma cu sfințenie.

În 1756, Frank a fost excomunicat de către instanța rabinică din Brodî și, ca să nu fie arestat, a fugit în Turcia, unde a considerat că era mai convenabil pentru el să îmbrățișeze religia islamică. Evreii ortodocși au apelat atunci la autoritățile catolice pentru a destrăma secta. Dar și frankiștii se bizuiau pe ajutorul catolicilor, motivând că, întrucât respingeau Talmudul, aveau mai multe în comun cu Roma. Încântați de această situație, episcopii au organizat o dispută publică, obligându-i atât pe rabini, cât și pe frankiști să ia parte. Evenimentul a avut loc în iunie 1757, moderatorul fiind un prelat, episcopul Dembowski, care s-a pronunțat în favoarea frankiștilor și a ordonat ca toate exemplarele din Talmud să fie arse în piața orașului Kameneț (Camenița). Bietul episcop însă a murit brusc în timpul incendiului. Rabinii au considerat moartea lui drept un semn divin de consfințire, astfel că s-au apucat din nou să-i persecute pe frankiști, de data asta cu și mai multă îndârjire. Frank, în schimb, s-a revanșat, devenind discipolul episcopului și convertindu-se la catolicism în 1759. În plus, i-a ajutat pe catolici să investigheze calomniile de

omucidere. Dar tot el și-a ales și „douăsprezece surori" drept concubine și, după ce a comis o serie întreagă de mârșăvii, s-a pomenit aruncat în închisoare. Atunci s-a hotărât să treacă la Biserica Ortodoxă Rusă.

În timp ce îmbrățișa, pe rând, religiile iudaică, islamică, romano-catolică și ortodoxă, Frank continua să urmeze teoriile religioase lărgite ale lui Nathan. A creat o nouă trinitate, „Bunul Dumnezeu", „Fratele cel Mare" și „Ea", ultima fiind un amalgam de *Shechina* și Fecioara Maria, la un moment dat avansând conceptul că ideea mesianică putea fi urmărită în egală măsură în toate religiile principale, și chiar în iluminismul laic și în francmasonerie. În acest fel, Cabala, care începuse dintr-un gnosticism nespecific, lipsit de formă, în Antichitatea târzie, a revenit la gnosticismul nespecific, lipsit de formă, al sfârșitului de secol al XVIII-lea.

Semnificativ este faptul că, pentru a obține o oarecare legalitate pentru secta lui, Frank a trebuit să se prefacă a fi devotat atât creștinismului, cât și islamului. Deosebirea dintre activitățile sale și cele ale contemporanului său, Samuel Jacob Haim Falk (cca 1710–1782), este instructivă. Născut în Galiția, Falk a fost un alt cabalist și aventurier, deși mult mai erudit decât Frank. Și el a intrat în conflict cu legea. În Westfalia era cât pe ce să fie ars ca vrăjitor. Arhiepiscopul de Köln l-a expulzat din parohiile sale. A venit în Anglia în 1742, unde, din câte se pare, a putut să-și împlinească fără opreliști destinul religios. Și-a făcut propria sa sinagogă, într-o casă din Wellclose Square, Londra. Pe London Bridge ținea un laborator cabalistic, unde practica alchimia. Se spune că ar fi salvat de incendiu Marea Sinagogă, punând inscripții magice pe stâlpii porților. Era cunoscut drept „Baal Shem al Londrei"[64].

Faptul că un evreu ca Falk a putut să-și trăiască viața în libertate, sub legea engleză, a avut o importanță colosală în istoria poporului evreu. Însemna că, pentru prima oară după epoca Imperiului Roman liberal, exista o țară unde evreii se puteau bucura de ceea ce se apropia întru câtva de statutul de cetățean normal. Cum de a fost posibil așa ceva? Pentru a înțelege acest punct de cotitură, trebuie să revenim la fatidicul an 1648. Marele masacru al evreilor care a avut loc atunci, marcând începutul a opt ani de nenorociri și disperare pentru evreii din Europa răsăriteană, a fost de departe cea mai rea explozie de antisemitism de după Prima Cruciadă. De atunci, timp de mai multe sute de ani, emigrația evreilor se orientase spre răsărit. Acum însă, valul emigrației își schimba sensul. Deși numeroasa comunitate de ashkenazi din răsăritul Europei a continuat să

se mărească și, într-o măsură limitată, să prospere, nu s-a mai simțit nicicând la adăpost. Pentru a fi în siguranță, evreii mai întreprinzători își întorceau privirile spre Apus. Astfel, anul 1648 a reprezentat o piatră de hotar pe lungul drum care, în cele din urmă, a dus la Holocaust. Dar același an, cu masacrele și nenorocirile sale, a fost de asemenea – mulțumită unei serii de coincidențe pe care unii le pot considera providențiale – primul dintr-un remarcabil lanț de evenimente ce a favorizat crearea unui stat evreiesc independent.

Agentul acestei noi evoluții a fost un distins erudit evreu din Amsterdam, Manase ben Israel (1604–1657). Se născuse în Madeira, ca *marrano*, fiind botezat Manoel Dias Soeiro. Dar, după ce tatăl său a scăpat de la arderea pe rug în Lisabona și s-a stabilit în Olanda, familia și-a reluat identitatea iudaică, iar Manase a devenit un adevărat copil-minune al Talmudului, scriind prima sa carte la șaptesprezece ani.[65] Întreaga sa viață a fost preocupat de ideea de a crea celor care nu erau evrei o imagine favorabilă asupra iudaismului și de a le câștiga încrederea. Multe dintre cărțile scrise de el vizau un public creștin. A încercat să demonstreze că religiile creștină și iudaică aveau în comun mult mai mult decât își imaginau majoritatea oamenilor, ceea ce l-a făcut să-și câștige o bună reputație printre fundamentaliștii creștini. Când primii refugiați din calea masacrelor din 1648 au început să sosească în vestul Europei, Manase și alți evrei din Amsterdam s-au temut de consecințele pe care pătrunderea unui număr mare de evrei ashkenazi bătuți de soartă avea să le aibă asupra comunității. Propria lor poziție în Olanda era ambiguă. Nu aveau drept la cetățenie. Nu erau acceptați în bresle. Guvernul olandez nu se amesteca în felul în care-și practicau religia, atâta vreme cât totul se petrecea în liniște, și, de fapt, comunitatea evreiască, mai ales cea din Amsterdam, prospera. Dar totul putea fi periclitat de către refugiați. Într-adevăr, în Hamburg, sosirea unui număr mare de refugiați a atras după sine expulzarea temporară a tuturor evreilor, în 1649. Prin urmare, Manase a propus o soluție radicală: de ce să nu se deschidă Anglia ca o țară de refugiu pentru emigranții evrei?

De când Edward I îi expulzase pe evreii englezi în 1290, se încetățenise credința că stabilirea evreilor în țară era interzisă, în mod absolut, prin lege. În realitate, în decursul tuturor acelor secole de presupusă excludere, în țară a continuat să trăiască un număr de evrei, mai ales doctori și negustori.[66] Unul dintre ei, sir Edward Brampton, alias Duarte Brandão, a fost guvernator de Guernsey sub Richard III. Altul, doctorul Roderigo Lopez, a fost medicul reginei

Elisabeta I, căzând victimă, în 1593-1594, unei vestite acțiuni antisemite de vânare de vrăjitoare și unui la fel de vestit proces de trădare.[67] În epoca în care a avut loc masacrul din Ucraina, unul dintre cei cinci negustori contractați să aprovizioneze cu porumb armata engleză era un evreu, Antonio Fernandez Carvajal, care venise la Londra în 1630 și despre care se spunea că importa în fiecare an argint în valoare de 100.000 de lire. Cu toate acestea, evreii nu erau acceptați în mod oficial.

Manase și-a dat seama că înfrângerea regaliștilor englezi și executarea regelui în 1649 ofereau o posibilitate unică pentru evrei de a obține dreptul de intrare în Anglia. Opozanții puritani ai regelui, care ajunseseră acum să conducă în mod efectiv țara, reprezentaseră întotdeauna tradiția filosemită. În tot ceea ce făceau se ghidau după Biblie. Îl invocau pe profetul Amos pentru a condamna Camera Înstelată*. Invocau cazul Viei lui Nabot ca o prefigurare a Impozitului pentru Construcția de Nave (*Ship Money*). Avocatul puritan pentru dreptul cutumiar, sir Henry Finch, publicase în 1621 *The World's Great Restauration, or Calling of the Jews* (*Marea restaurație mondială sau Chemarea evreilor*) – o lucrare pe care Coroana o condamnase pentru *lèse-majesté*.[68] Mulți credeau că a Doua Venire era iminentă. Dar atât Deuteronomul 28:64, cât și Daniel 12:7 sugerau că acest lucru nu se va putea întâmpla până când nu se va încheia răspândirea evreilor „prin toate popoarele". Prin urmare, până când evreii nu se vor fi răspândit în toată Anglia, mileniul nu se va împlini. O idee pe care Manase o împărtășea cu fundamentaliștii englezi, deoarece Ketze ha-Aretz, „capătul pământului", era termenul ebraic medieval pentru Anglia; deci Manase considera că acceptarea evreilor în Anglia va grăbi venirea lui Mesia. Și-a deschis campania în iarna lui 1648–1649 cu o carte intitulată *Apology for the Honourable Nation of the Jews* (*O apologie a neamului onorabil al evreilor*), pe care a semnat-o cu pseudonimul „Edward Nicholas". În 1650, a urmat o operă încă și mai importantă, *Spes Israelis*, tradusă drept *Speranța Israelului*, în care prezenta argumentul milenarist. Primul război anglo-olandez a amânat luarea unor măsuri mai practice, dar în septembrie 1655, Manase s-a dus personal la Londra, unde i-a prezentat o petiție lui Oliver Cromwell, Lord Protector, cerând abrogarea legilor care interziceau intrarea evreilor în țară și admiterea lor conform unor condiții stabilite clar de către guvern.[69]

---

* *Camera stellata* – tribunal englez instalat în Palatul Westminster de la sfârșitul secolului al XV-lea până în 1641 (*n.ed.*).

Ceea ce a urmat a fost o încurcătură tipic englezească, care merită examinată în detaliu, pentru că s-a dovedit de o importanță covârșitoare în întreaga istorie a poporului evreu. Cromwell a primit favorabil petiția lui Manase și a dat-o mai departe Consiliului. Pe 12 noiembrie 1655, Consiliul a numit un subcomitet care să studieze chestiunea și să ceară sfatul legiuitorilor de drept. Pe 4 decembrie, a avut loc o întrunire în Whitehall, la care au participat 25 de oameni ai legii, inclusiv președintele secției regale a Înaltei Curți de Justiție, sir John Glynne, precum și judecătorul la Curtea de judecată în echitate*, William Steele. Spre surprinderea politicienilor, aceștia au anunțat că nu exista nici o lege care le interzicea evreilor să vină în Anglia. Expulzarea din 1290 ordonată de Edward fusese un act de prerogativă regală care i-a afectat doar pe indivizii direct implicați. Oarecum lipsit de logică, subcomitetul a început atunci să discute condițiile în care puteau fi admiși evreii. Dar n-au căzut de acord. Evreii aveau atât dușmani, cât și prieteni în Commonwealth. După patru sesiuni de dezbateri, Cromwell a hotărât dizolvarea subcomitetului, pe 18 decembrie. Profund dezamăgit, Manase s-a reîntors la Amsterdam în anul următor, încredințat că eșuase.

În realitate, înțelesese greșit modul în care rezolvau englezii treburile. Ei preferau o soluție pragmatică uneia ideologice clar formulate. Dacă s-ar fi formulat o înțelegere pentru acordarea unui statut legal special imigranților evrei, ar fi fost catalogați în mod necesar ca cetățeni de rangul doi. În 1660, după restaurarea monarhiei, poate că Carol II ar fi repudiat înțelegerea sau ar fi renegociat-o în termeni mult mai duri. Ori într-un caz, ori în celălalt, problema evreiască ar fi devenit un subiect public, stârnind reacții antisemite. Dar așa, problema a fost rezolvată pragmatic, fără nici un tratat special. Manase încă se mai afla la Londra când un anume Antonio Rodrigues Robles, un *marrano* din punct de vedere legal, deși în realitate era evreu, a fost dat în judecată pe motiv că era străin spaniol, Anglia și Spania aflându-se în război la acea dată. În martie 1656, aproximativ douăzeci de familii *marrano* au hotărât să rezolve problema mărturisindu-și deschis apartenența la religia iudaică, declarându-se refugiați din pricina Inchiziției spaniole și cerând Consiliului dreptul să-și practice religia în cadrul familiilor lor. Pe 16 mai, Consiliul a hotărât încheierea urmăririi penale a lui Robles, și în cadrul unei noi ședințe, pe 25 iunie, se pare că a aprobat cererea, deși procesele-verbale ale acelei ședințe au fost ulterior sustrase în mod

* În original, Chief Baron of the Exchequer (*n.tr.*).

misterios. În orice caz, pe 4 august, a sosit de la Amsterdam „un sul al Legii pe pergament fin, cu legătura și învelișul din catifea galbenă, o pânză de damasc roșie pentru pupitrul de lectură și o cutie pentru mirodenii căptușită cu tafta roșie", iar evreii londonezi au și închiriat o clădire în Creechurch Lane pentru prima lor sinagogă.

Astfel, printr-un soi de conspirație tacită, problema acordării unui statut special pentru evrei a fost abandonată. Întrucât nu exista nici o opreliște legală în calea venirii lor, evreii au început să vină. După cum spusese Consiliul, puteau să-și practice religia, drept care ei și-o practicau. În 1664, a fost votată Legea Adunărilor Religioase Clandestine (Conventical Act), îndreptată împotriva nonconformiștilor. Evreii, în frunte cu rabinul lor, Jacob Sasportas, s-au dus la regele Carol II să-și exprime neliniștea. Acesta le-a spus, „râzând și scuipând", să nu-și facă griji; iar mai târziu, Consiliul de Coroană a stipulat în scris că evreii puteau „să fie siguri că se vor bucura de aceeași favoare pe care au avut-o și înainte, atâta vreme cât păstrau liniștea și ordinea, se supuneau legilor Maiestății Sale și nu dădeau bătăi de cap guvernului său".

Astfel, printr-un act de omisiune, ca să spunem așa, evreii englezi au devenit cetățeni cu drepturi depline, nesupuși altor restricții decât acelea cauzate de refuzul lor – la fel ca al catolicilor și al nonconformiștilor – de a face parte din Biserica Anglicană sau, în cazul lor aparte, de a se converti la creștinism. Pe parcursul următoarei generații, diverse reglementări judiciare au stabilit dreptul evreilor de a pleda și a depune mărturie în instanță și de a-și face recunoscute susceptibilitățile religioase în acest scop. Este adevărat că, asemenea altor neanglicani, le era interzis accesul la multe funcții și nu puteau fi aleși în Parlament. Dar nu existau restricții legale în ceea ce privea activitățile lor economice. Discriminările apăreau mai curând în sânul comunităților evreiești. Elementul sefard dominant încă se simțea în nesiguranță și se plângea de orice nou aflux de evrei ashkenazi săraci, în special în cazul în care comunitatea trebuia să-i întrețină. În 1678-1679 s-a hotărât că evreii germani nu puteau să aibă diverse funcții publice, să voteze la întruniri sau să citească sulurile. Dar regulamentul acesta contravenea legii iudaice, prin urmare, trebuia modificată. Cât despre instanțele englezești, evreilor li se făcuse dreptate și se bucuraseră de protecție de la bun început, judecătorii englezi apreciindu-i pe cetățenii harnici, care respectau legile și care nu deranjau liniștea regelui. În 1732, printr-o hotărâre judecătorească, evreii beneficiau de protecție împotriva acuzațiilor care le puteau pune viața în primejdie. Astfel, aproape

accidental, Anglia a devenit primul loc unde putea să apară o comunitate evreiască modernă.

În America, consecințele au fost și mai semnificative. În 1654, velierul francez *Sfânta Caterina* a adus 23 de evrei refugiați din Recife, Brazilia, în orașul colonial olandez New Amsterdam. Ca și în Amsterdam, poziția evreilor sub dominația colonială olandeză era nesigură; calviniștii, deși mai îngăduitori decât luteranii, puteau și ei să fie despotici și antisemiți. Guvernatorul coloniei New Amsterdam, Peter Stuyvesant, a protestat pe lângă Compania Olandeză a Indiilor de Vest împotriva stabilirii în colonie a ceea ce el numea „această semințe vicleană", a cărei „religie abominabilă" venera „picioarele lui Mamona". Evreii aveau voie să stea, dar nu li se acorda nici un drept, compania și guvernatorul unindu-și forțele pentru a le interzice să-și construiască până și o sinagogă. În 1664 însă, toate ambiguitățile au fost rezolvate, în momentul în care orașul a ajuns în mâinile englezilor și a devenit New York. Din acel moment, evreii s-au bucurat nu numai de avantajele cetățeniei engleze, ci și de drepturile religioase pe care și le luaseră toți coloniștii din Lumea Nouă.

Primul guvernator englez al New Yorkului, Richard Nicholls, proclama în 1665: „Nici o persoană nu va fi hărțuită, pedepsită ori întemnițată pentru că gândește altfel în probleme religioase decât cei care profesează creștinismul", prin această declarație accentuând dreptul la libertate religioasă. Omisiunea oricărei referiri la iudaism pare să fi fost o scăpare. Englezii doreau să aibă coloniști, în special din aceia cu talente mercantile și contacte comerciale favorabile. Succesorul său, Edmund Andros, n-a făcut nici o referire la creștinism când le-a promis tratament egal și protecție celor care respectau legea, „indiferent de religie". Ca și în Anglia, nu s-a pus nici o clipă problema evreității. Evreii veneau, pur și simplu, își construiau case, se bucurau de drepturi egale și, din câte se pare, au votat în primele alegeri; dețineau chiar și slujbe de răspundere.[70]

Evreii au început să se stabilească și în alte regiuni, în special în Delaware Valley și în Rhode Island, unde Roger Williams a întemeiat o colonie libertariană, fără bariere religioase. Au apărut unele dificultăți atunci când evreii au dorit să-și aibă propriul lor cimitir în New York. Dar în 1677 s-a deschis unul în Newport – ulterior subiectul unuia dintre cele mai frumoase poeme ale lui Longfellow –, iar cinci ani mai târziu și la New York. În 1730, Shearith Israel Congregation din New York și-a sfințit prima sinagogă; în 1763, a fost construită o sinagogă extrem de frumoasă în Newport – devenită în ziua de azi loc sfânt, național. În conformitate cu Actele

de Navigație englezești, comerțul între colonii și țara-mamă era limitat la cetățenii englezi; iar când parlamentul imperial a promulgat legea naturalizării pentru coloniile nord-americane, evreilor li s-a îngăduit să primească cetățenia la fel ca toți ceilalți coloniști creștini, și chiar s-a renunțat la două clauze pentru a satisface scrupulele evreilor. Vizitând New Yorkul în 1740, suedezul Peter Kalm relata că „evreii se bucură de toate privilegiile pe care le au ceilalți locuitori din acest oraș și din provincie"[71]. Aceeași situație era valabilă și pentru Philadelphia, unde o importantă colonie evreiască a început să se dezvolte după 1730.

Astfel a apărut evreimea americană. De la bun început s-a deosebit de evreimea din orice altă parte a lumii. În Europa și Afro-Asia, unde barierele religioase erau universale într-o formă sau alta, evreii trebuiau întotdeauna să-și negocieze statutul sau erau nevoiți să-l accepte pe cel impus din afară. Ceea ce-i obliga să formeze comunități specifice și de obicei foarte bine definite din punct de vedere legal, oriunde s-ar fi stabilit. Toate aceste comunități evreiești erau mai mult sau mai puțin independente, chiar și în cazul în care situația evreilor era grea și periclitată. În Polonia monarhică, evreii beneficiau de un fel de conducere internă, guvernându-se prin consiliile ținuturilor, alese de cei mai bogați dintre membrii lor. Aveau de plătit impozite mai mari decât populația poloneză din jurul lor și nu aveau drept la autoapărare, altfel însă își conduceau singuri afacerile. Într-o măsură mai mică, situația era similară în cazul tuturor coloniilor evreiești din Europa continentală. Evreii își aveau propriile școli, instanțe judecătorești, spitale și servicii sociale. Își numeau și-și plăteau singuri demnitarii, rabinii, judecătorii, casapii, circumcizatorii, dascălii, brutarii și oamenii de serviciu. Își aveau propriile prăvălii. Oriunde s-ar fi aflat, evreii își formau propriile state mici în cadrul altor state. Acesta era sistemul ghetoului și se aplica până și în locuri precum Amsterdam, unde nu existau ghetouri oficiale.

În America de Nord, situația era cu totul alta, chiar și înainte ca Statele Unite să-și obțină independența. Practic, neexistând o lege determinată de religie, nu exista nici un motiv ca evreii să-și alcătuiască un sistem legislativ separat, exceptând chestiunile ce puteau fi considerate drept disciplină religioasă internă. Deoarece toate grupurile religioase aveau practic drepturi egale, evreii nu aveau nici o motivație să se constituie într-o comunitate separată. Toți puteau participa la viața socială comună. Deci de la bun început evreii din America nu s-au organizat pe principii comunitare, ci congregaționale,

ca și celelalte biserici. În Europa, sinagoga era doar unul dintre organele comunității evreiești atotcuprinzătoare. În America de Nord, reprezenta singura autoritate în viața evreilor. Evreii americani nu aparțineau „comunității evreiești", așa cum se întâmpla în Europa, ci unei sinagogi anume. Aceasta putea fi sefardă sau ashkenază; sau, în cazul celei din urmă, sinagoga germană, engleză, olandeză, poloneză, deosebindu-se între ele prin mici amănunte care țineau de ritual. Grupurile protestante erau divizate după criterii asemănătoare. Prin urmare, un evreu se ducea la sinagoga „lui", tot așa cum protestantul se ducea la biserica „lui". În alte privințe, atât evreii, cât și protestanții făceau parte din societatea generală, ca unități sociale profane. Pentru prima oară, evreii au început să se integreze, fără să fie nevoiți să renunțe la religia lor.

Acest fapt a avut o consecință enormă pe termen lung pentru populația evreiască din America de Nord, care se înmulțea cu repeziciune.[72] Însemna, de fapt, că evreimea nu se mai constituia dual: Eretz Israel și diaspora. Prezența evreiască în lume alcătuia, mai curând, un tripod de forțe: Israel, diaspora, evreimea americană. Aceasta din urmă era destul de diferită, în natura ei, de toate celelalte colonii ale diasporei și s-a dovedit, în cele din urmă, a Treia Forță care a făcut posibilă apariția statului sionist.

Asta avea să se întâmple în viitor; dar, chiar și la începutul perioadei moderne, acceptarea evreilor în zona de influență anglo-saxonă a exercitat un impact din ce în ce mai mare asupra rolului pe care-l jucau evreii în economie, conferindu-i o permanență și o stabilitate pe care nu le cunoscuse nicicând înainte. Au fost perioade în Antichitate și la începutul Evului Mediu, apoi în secolul al XVII-lea, când evreii se dovediseră negustori și întreprinzători străluciți, adesea extrem de prosperi. Dar puterea economică a evreilor era în același timp ultravulnerabilă; nu se putea bizui pe protecția legilor. Atât în lumea creștină, cât și în cea islamică, averile evreilor puteau fi oricând confiscate fără nici o bază legală. Se poate spune că asaltul naziștilor asupra afacerilor evreiești în 1933–1939 sau confiscarea proprietăților evreiești de către statele arabe în 1948–1950 nu au fost altceva decât ultimele și cele mai extinse atacuri asupra populației evreiești. De regulă, până în secolul al XVII-lea, averile evreilor erau tranzitorii sau, în cel mai bun caz, migratoare, și contribuția evreilor la dezvoltarea unei economii internaționale, bazată pe spiritul întreprinzător, era, evident, limitată. Evreii se pricepuseră întotdeauna la folosirea și transferarea capitalului. Dar, din momentul în care s-au stabilit în societatea anglo-saxonă, s-au simțit protejați

de legile existente, așa că au trecut la acumularea de capital. Încrederea în drepturile care le fuseseră acordate i-a făcut să-și extindă aria de activitate. Comerțul, în special cu articole de mici dimensiuni și mare valoare, precum bijuteriile, care puteau fi ascunse și transportate clandestin dintr-un loc în altul, nu mai constituia aproape singura preocupare economică în care evreii se implicau fără să se teamă.

Modelul acesta se modifică în America secolului al XVIII-lea. La începutul secolului, evreii se ocupau aproape în exclusivitate de comerțul transoceanic, făcând negoț cu bijuterii, coral, textile, sclavi, cacao și ghimbir. În 1701, în New York, deși reprezentau numai un procent din populație, constituiau 12% din comunitatea comercială transoceanică. În 1776, proporția căzuse deja la 1%, întrucât evreii, simțindu-se tot mai bine instalați, în siguranță și acceptați de restul populației, au întors spatele mării – ruta lor tradițională de scăpare – și și-au îndreptat privirile spre interiorul continentului, cu gândul să-l dezvolte. Au devenit la rândul lor coloniști, vânzând arme, rom, vin, produse din fier, sticlă, blănuri și provizii.

În Europa, mijloacele financiare care țineau unită marea coaliție împotriva lui Ludovic XIV și care, în cele din urmă, au pus capăt dominației sale militare în Europa – așa cum aveau să o facă și în cazul lui Napoleon – erau adunate în mare parte de către evrei. Willem de Orania, ulterior William III al Angliei, care a condus coaliția între 1672 și 1702, a fost finanțat și aprovizionat de un grup de evrei olandezi sefarzi, care operau mai ales din Haga. Cei doi furnizori principali – *provideurs generaal*, cum i-a numit William – erau Antonio Alvarez Machado și Jacob Pereira. După cum am văzut, asemenea oameni, oricât de utili se dovedeau prinților continentali, trebuiau să opereze într-un climat de insecuritate financiară și personală. De exemplu, pentru ca Machado sau agenții săi să fie primiți într-un oraș cum era Köln, atât William, cât și împăratul austriac au trebuit să exercite presiuni mari. Anglia, în schimb, era o bază mult mai sigură de unde se putea opera. În 1688, familia Lopez Suasso i-a dat în avans lui William două milioane de guldeni pentru a-și finanța invadarea Angliei. „Dacă ai noroc, știu că mi-i vei da înapoi. Dacă nu ai noroc, sunt de acord să-i pierd", i-a spus Suasso.[73] După ce William s-a instalat confortabil pe tronul Angliei, mulți evrei s-au mutat la Londra, mobilizați de fiul lui Pereira, Isaac, care a devenit intendent general, fiind plătit cu o sumă colosală, de 95.000 de lire sterline, pentru transportul maritim și proviziile furnizate din septembrie 1690 până în august 1691.[74]

Evreii au devenit un element fondator al pieței financiare londoneze, situată în City, care s-a dezvoltat mult în timpul domniei lui William. Trebuie însă menționat faptul că șantajul antievreiesc, care domina relațiile dintre stat și evrei pe continent, nu era cu totul absent în Anglia. Contele de Shrewsbury, secretar de stat, îi scria lordului primar în februarie 1690: „Luând în considerare că evreii care locuiesc la Londra duc mai departe un asemenea comerț avantajos, sub oblăduirea guvernului", oferta lor de „numai 12.000 de lire sterline" era „sub ceea ce aștepta Maiestatea Sa de la ei"; suma, a adăugat el, trebuia dublată la 20.000 de lire, dacă nu cumva chiar mărită la 30.000; și „Maiestatea Sa crede că, dacă se vor gândi mai bine", evreii „nu vor hotărî altminteri".[75] Dar guvernul englez nu a confiscat averile evreilor și nu i-a jefuit prin procese abuzive. Solomon de Medina, agentul-șef al Londrei pentru consorțiul de la Haga, nu a fost niciodată tras la răspundere pentru multele sale fărădelegi – a recunoscut că l-a mituit pe ducele de Marlborough, căpitanul general aliat, cu suma de 6.000 de lire pe an, între 1707 și 1711. William III luase masa cu el în Richmond, în 1699, și în anul următor îi acordase titlul de cavaler; iar dacă Solomon aproape că a dat faliment, asta a fost din pricina felului greșit în care și-a administrat averea, și nu a furiei antisemite a gloatelor.[76]

În vreme ce în Europa Centrală prădarea lui Oppenheimer putea să producă o criză financiară, evreii din Londra, siguri pe averile lor, puteau ajuta statul să evite asemenea crize. Familia Menasseh Lopes, în timpul reginei Anne, și familiile Gideon și Salvador sub primii trei George au jucat un rol important în menținerea stabilității pieței financiare londoneze. Au reușit să evite repetarea primului scandal financiar numit Bula Mării Sudului (South Sea Bubble). Când răscoala iacobinilor din 1745 a provocat panică în City, Samson Gideon (1699–1762) a strâns 1.700.000 de lire pentru a ajuta guvernul să restaureze calmul. În urma lui au rămas 500.000 de lire, care au revenit moștenitorului său, și nu guvernului – deși Gideon a intrat în Camera Lorzilor, ieșind din iudaism.[77]

Instinctul colectiv subconștient al evreilor a fost acela care a depersonalizat domeniul finanțelor și a raționalizat procesul economic general. Orice proprietate despre care se știa că aparține unui evreu sau că poate fi identificată ca atare fără nici un dubiu a fost întotdeauna supusă riscului în epoca medievală și la începuturile epocii moderne, în special în bazinul mediteraneean, care era, la acea vreme, cea mai importantă zonă comercială internațională. Întrucât forțele navale spaniole și Cavalerii de Malta considerau corăbiile

folosite de evrei și mărfurile transportate cu acestea drept prada lor legitimă, în documentele privind tranzacțiile internaționale și în asigurările maritime se foloseau nume creștine fictive, care s-au transformat treptat în formule impersonale. Pe lângă scrisorile de credit, evreii au mai inventat și titlurile la purtător, un alt mijloc impersonal de a face banii să circule. Pentru o comunitate subprivilegiată, a cărei proprietate era permanent amenințată și care putea fi forțată să se mute din loc la cel mai mic semn de primejdie, apariția banilor de hârtie impersonali și siguri – sub formă de polițe sau, mai ales, de bancnote valide – a fost o adevărată binecuvântare.

Prin urmare, întreaga activitate a evreilor la începutul epocii moderne s-a concentrat pe perfecționarea acestor mijloace și pe introducerea lor în circuitul universal. Sprijineau cu tărie apariția instituțiilor care promovau hârtiile de valoare: băncile centrale, conduse de Banca Angliei (1694), cu dreptul său, prin statut, de a emite bancnote, și bursele de valori. Evreii dominau Bursa din Amsterdam, unde dețineau mari pachete de acțiuni atât ale Companiei Indiilor de Vest, cât și ale Companiei Indiilor de Est, și au fost primii care au inițiat tranzacții pe scară largă cu valori mobiliare. Același model l-a introdus la Londra, o generație mai târziu, în anii 1690, Joseph de la Vega, un evreu din Amsterdam (deși protestant de formă), care a scris în 1688 prima relatare despre afacerile la bursă, evreii fiind probabil primii misiți și brokeri din Anglia. În 1697, din cei o sută de brokeri la Bursa din Londra, douăzeci erau evrei sau străini. La timpul cuvenit, adică în 1792, evreii au dat o mână de ajutor la crearea Bursei din New York.

Inventarea și, mai ales, popularizarea hârtiilor de valoare au reprezentat, alături de inventarea și dezvoltarea sistemului de credit, probabil cea mai mare contribuție adusă de evrei la procesul de acumulare a bogăției. Evreii au accelerat folosirea hârtiilor de valoare la fel de mult în zonele în care se simțeau în siguranță, ca și în zonele unde erau vulnerabili, și asta pentru că vedeau lumea ca o singură piață. Și în acest domeniu, perspectiva globală pe care le-o dădea diaspora i-a transformat în pionieri. Pentru o semințe lipsită de țară, lumea întreagă le era cămin. Cu cât se extindea mai mult piața, cu atât li se ofereau posibilități mai mari. Pentru un popor care făcuse negoț din Cairo și până în China în secolul al X-lea, deschiderea oceanelor Atlantic, Pacific și Indian pentru comerț în secolul al XVIII-lea nu era o provocare prea mare. Primul angrosist din Australia a fost un Montefiore. Familia Sassoon a construit primele filaturi și fabrici de textile din Bombay; Benjamin Norden și

Samuel Marks au pus bazele industriei în Colonia Capului. Evreii au intrat și în comerțul cu balene, la ambii poli ai globului. Și mai importantă decât aceste eforturi de pionierat specifice a fost energia depusă de evrei în crearea piețelor mondiale pentru articolele principale ale comerțului modern: grâu, lână, in, textile, băuturi alcoolice, zahăr, tutun. Evreii au pătruns în zone noi. Și-au asumat riscuri mari. Au făcut comerț cu o mare varietate de bunuri. Dețineau stocuri mari de mărfuri.

În secolul al XVIII-lea, activitățile financiară și comercială au cunoscut o asemenea dezvoltare, încât istoricii economiei au fost uneori tentați să le privească drept forța primară în crearea sistemului capitalist modern. În 1911, sociologul german Werner Sombart publica o carte remarcabilă, *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (*Evreii și viața economică*), în care susținea că meșteșugarii și negustorii evrei, nefiind acceptați în bresle, și-au dezvoltat o antipatie distructivă față de principiile de bază ale comerțului medieval, care erau primitive și lipsite de orice element de progres: dorința de a stabili salarii și prețuri „corecte" (și fixe), de a avea un sistem echitabil, în care cotele-părți de piață erau stabilite de comun acord și nu puteau fi schimbate, profiturile și mijloacele de trai erau modeste, dar garantate, iar producția era limitată. Excluși din acest sistem, susținea Sombart mai departe, evreii l-au sfărâmat, înlocuindu-l cu capitalismul modern, în care competiția nu cunoștea limite și singura lege era aceea de a-i face pe plac clientului.[78] Cartea lui Sombart a fost discreditată ulterior; ea a fost folosită de naziști pentru a-și justifica distincția pe care o făceau între cosmopolitismul comercial al evreilor și cultura națională germană. Sombart însuși, în *Deutscher Sozialismus* (*Socialismul german*), 1934, a susținut politica nazistă de excludere a evreilor din viața economică germană. Teza lui conținea un element de adevăr, în schimb concluziile la care ajunsese erau exagerate. Asemenea încercării lui Max Weber de a atribui eticii calvine spiritul capitalismului, teza lăsa deoparte elemente stânjenitoare. Sombart a ignorat puternicul element mistic din iudaism. Ca și Weber, el a refuzat să recunoască faptul că acolo unde aceste sisteme religioase, inclusiv iudaismul, se manifestau cu deplină putere și autoritate, comerțul nu înflorea. Oamenii de afaceri evrei, la fel ca și cei calvini, operau de obicei cu mult succes abia după ce își părăseau mediul religios tradițional și se mutau pe pășuni proaspete.

Dar, chiar dacă evreii au inventat doar unul dintre elementele care au dus la apariția sistemului comercial modern, acesta a avut

cu siguranță o mare influență. Ei au raționalizat ceea ce înainte fusese un proces confortabil, tradițional și adesea obscurantist. Influența lor s-a exercitat în cinci moduri principale. Întâi, au favorizat inovația. Bursa este un exemplu în acest sens: un mijloc eficient și rațional de acumulare de capital și de alocare a lui în scopurile cele mai productive. Interesele mercantile tradiționale au protestat, ele neputând să distingă între excesele ocazionale ale pieței și validitatea sa fundamentală. În 1733, sir John Barnard, membru în parlamentul englez, a introdus, sprijinit de toate partidele, un decret prin care se considera ilegală „infama practică a speculațiilor bursiere". *Postlethwayt's Universal Dictionary of Trade and Commerce* (*Dicționarul universal al comerțului*), 1757, îi condamnă pe „acei șarlatani pe care nu greșim dacă îi numim brokeri". Speculațiile erau „o jignire publică", „scandaloase pentru întreaga națiune". Multe dintre aceste acuzații au fost comentate de evreul portughez Isaac de Pinto în *Traité de la circulation et du crédit* (*Tratat despre circulație și credit*), 1771. În general, inovațiile financiare introduse pentru prima oară de evrei în secolul al XVIII-lea și care, la vremea respectivă, au stârnit multe critici au ajuns să fie acceptate în secolul al XIX-lea.

În al doilea rând, evreii s-au aflat în avangardă și când au accentuat importanța pe care o avea activitatea vinderii unui produs. Și în acest caz, opoziția tradițională și-a spus cuvântul. De exemplu, cartea lui Daniel Defoe *Complete English Tradesman* (*Totul despre negustorul englez*) – ediția a cincea, 1745 – condamna drept imorală decorarea sofisticată a vitrinelor. *Postlethwayt's Dictionary* comenta în legătură cu „recenta inovație" a reclamei (1751): „Oricât de ordinar și de dezgustător era considerat, acum câțiva ani, de către oameni cu reputație în comerț să atragă publicul prin reclame în ziare, în ziua de azi se pare că lumea gândește altfel: persoane cu mare credit în comerț o apreciază ca fiind cea mai bună [...] metodă de a aduce la cunoștința întregului regat ceea ce au ei de oferit." O ordonanță pariziană din 1761 interzicea comercianților „să fugă unii după alții pentru a găsi clienți" sau „să distribuie bilete prin care să atragă atenția asupra mărfurilor lor". Evreii se numărau printre cei mai buni în materie de prezentare, publicitate și reclamă.

În al treilea rând, ei țineau întotdeauna piața cea mai largă. Apreciau corect importanța sistemului economic rentabil. Ca și în cazul băncilor și al împrumuturilor în Evul Mediu, erau dispuși să obțină profituri mult mai mici în schimbul unei valori mai mari a afacerilor.

Prin urmare – și aceasta a fost a patra contribuție importantă a lor –, se străduiau din răsputeri să micșoreze cât mai mult prețurile. Erau mult mai dornici decât alți comercianți să confecționeze un produs inferior calitativ și mai ieftin, pe care să-l vândă pe o piață accesibilă tuturor. Nu erau singurii care făceau acest lucru. În *Discourse on Trade* (*Discurs asupra comerțului*) (ediția a patra, 1752), sir Josiah Child sublinia: „Dacă vrem să stăpânim comerțul mondial, trebuie să-i imităm pe olandezi, care fac cele mai proaste, dar și cele mai bune produse, ca să putem satisface toate pietele și toate gusturile." Talentul evreilor de a vinde mai ieftin a stârnit multe comentarii, furie și acuzații de înșelăciune sau de comercializare de lucruri furate ori confiscate. În realitate, era un alt exemplu de raționalizare. Evreii erau pregătiți să comercializeze rămășițe. Găseau întrebuințări oricăror deșeuri. Acceptau materii prime mai ieftine, ori înlocuitori și produse sintetice. Vindeau bunuri inferioare celor săraci pentru că săracii numai așa ceva își puteau permite. Au continuat să rentabilizeze economia, deschizând magazine universale unde se vindea o mare varietate de produse sub același acoperiș. Lucru care i-a înfuriat pe comercianții tradiționali, specializați în vânzarea anumitor tipuri de produse, mai ales când evreii atrăgeau clientelă prin ceea ce în ziua de azi se numește „oferte speciale". Mai presus de orice, evreii erau mult mai înclinați decât alții implicați în activitatea de comerț să accepte ideea că arbitrul suprem al comerțului era clientul; că afacerile prosperau atunci când erau deservite interesele clientului, și nu cele ale breslei. Clientul avea întotdeauna dreptate. Piața avea ultimul cuvânt. Aceste axiome nu au fost inventate neapărat de evrei sau urmate exclusiv de evrei; dar evreii le aplicau mai iute decât alții.

În sfârșit, evreii erau extraordinar de pricepuți în atragerea și folosirea informațiilor comerciale. Pe măsură ce piața a devenit factorul dominant în tot felul de afaceri comerciale și s-a dezvoltat într-o serie întreagă de sisteme globale, știrile au căpătat o importanță primordială. Poate că acesta a fost cel mai mare factor în succesul comercial și financiar al evreilor. La vremea la care a avut loc revoluția industrială, ei operau de aproape două milenii cu rețele comerciale familiale, întinse pe zone din ce în ce mai extinse. Avuseseră întotdeauna pasiunea corespondenței. Din Livorno, Praga, Viena, Frankfurt, Hamburg, Amsterdam, iar mai târziu din Bordeaux, Londra, New York și Philadelphia – și între toate aceste centre –, controlau sisteme informaționale extrem de precise și rapide, care le permiteau să reacționeze la fel de prompt la evenimente

politice și militare și la cererile schimbătoare ale pieţelor regionale, naţionale și mondiale. Membrii unor familii precum Lopez sau Mendes din Bordeaux, Carcere din Hamburg, Sassoon din Bagdad, Pereira, D'Acosta, Conegliano și Alhadib, care operau în filiale deschise într-o serie întreagă de oraşe, se numărau printre cei mai informaţi oameni din lume, cu mult înainte ca familia Rothschild să-și întemeieze propria diasporă comercială. Comerţul tradiţional, de tip medieval, tindea să sufere de aşa-numita „eroare fizică", mărfurile și articolele de larg consum având o valoare fixă și absolută. În realitate, valoarea variază în funcţie de spaţiu și timp: cu cât piaţa e mai mare, cu atât distanţele sunt mai lungi și variaţiile sunt mai mari. Esenţa succesului în comerţ este de a oferi marfa potrivită la locul potrivit, în momentul potrivit. Aşa a fost întotdeauna. Dar în secolul al XVIII-lea acest lucru a căpătat o importanţă primordială, în condiţiile în care piaţa se extindea atât în dimensiune, cât și în anvergură. Scotea și mai mult în evidenţă rolul deciziilor strategice în afaceri. Evident, deciziile reflectă calitatea informaţiilor ce stau la baza formulării lor. Și în acest domeniu, reţelele evreiești au ieșit învingătoare.

Ţinând cont de toate acestea, se poate spune, prin urmare, că rolul jucat de evrei în crearea capitalismului modern a fost disproporţionat faţă de numărul lor. Procesul ar fi avut loc și fără contribuţia lor. În unele regiuni, populaţia evreiască era slabă sau complet absentă. În primele faze ale Revoluţiei Industriale din Anglia, participarea lor directă a fost extrem de redusă. În anumite domenii – în acumularea marelui capital – s-au dovedit de neîntrecut. În general, evreii au adus în sistemul economic al secolului al XVIII-lea un puternic spirit de raţionalizare, credinţa că modurile existente de a acţiona nu erau niciodată suficient de bune și că întotdeauna se puteau găsi căi mai bune, mai uşoare, mai ieftine și mai rapide. Comerţul practicat de evrei nu ascundea nici un mister; nimic necinstit în el; doar raţiune.

Procesul de raţionalizare s-a făcut simţit și în cadrul societăţii iudaice, deși la început cu oarecare timiditate și teamă. În mod paradoxal, ghetoul a fost locul de naștere atât al inovaţiei mercantile, cât și al conservatorismului religios. La începutul perioadei moderne, evreii erau ciudat de dualiști. Adeseori vedeau lumea din afară cu ochi mai limpezi decât se vedeau pe sine; când se întorceau în interior, la ei înșiși, ochii li se înceţoșau, viziunea lor se opaciza. În secolul al XII-lea, Maimonide făcuse eforturi să pună de acord iudaismul cu bunul-simţ firesc. La un moment dat, efortul acesta a început să

șovăie, apoi a dispărut cu totul în secolul al XIV-lea. Ghetoul l-a ajutat să rămână în tainița lui. În schimb, a întărit autoritatea tradițională. A descurajat speculațiile. A înăsprit și mai mult efectele pe care le avea dezaprobarea din partea comunității; nici un evreu nu putea să părăsească ghetoul fără să-și sacrifice complet credința. Desigur, a rămas viu spiritul raționalizator, deoarece acesta era parte integrantă din iudaism și din metoda halachică. Chiar și în ghetou, iudaismul a rămas o catedocrație, o societate condusă de oameni învățați. Acolo unde există eruditi, vor izbucni controverse și vor circula idei.

Ghetourile erau și depozite de cărți. Evreii au înființat tipografii peste tot. În ciuda raidurilor frecvente întreprinse de autorități religioase ostile, ei au acumulat biblioteci impresionante. Un membru al familiei Oppenheimer, David, rabin-șef al orașului Praga între 1702 și 1736, și-a propus să achiziționeze toate cărțile ebraice tipărite vreodată. Fiind moștenitorul averii lăsate de unchiul său Samuel, el era un om foarte bogat și câtuși de puțin radical în vederi. Creștinii l-au acuzat că și-a folosit dreptul de a excomunica pentru a putea să pună mâna pe comori după bunul său plac. În realitate, a fost nevoit să-și păstreze biblioteca în Hamburg, ca să o ferească de Inchiziția din Boemia catolică. Colecția sa, alcătuind la ora actuală fundamentul pentru *Hebraica* bodleiană de la Oxford, a cuprins odată peste 7.000 de volume și 1.000 de manuscrise. În 1722, rabi Oppenheimer a primit din partea împăratului Carol VI dreptul exclusiv de a decide și controla studiile ebraice din Praga. Dar biblioteca pe care a alcătuit-o de-a lungul vieții era în sine un teren fertil pentru apariția spiritului subversiv.[79]

Cu toate acestea, raționalismul a avut o evoluție lentă în cadrul lumii iudaice, în parte pentru că evreii cu idei noi ezitau să pună tradiția sub semnul întrebării, în parte pentru că asemenea tentative s-ar fi putut izbi de dezaprobarea zdrobitoare a comunității. Experiența ne învață că modul cel mai eficient de a schimba uzanțele religioase conservatoare este acela de a adopta abordarea istorică. Deși a prefigurat tehnicile moderne de analiză critică a Bibliei, Maimonide nu a folosit totuși criteriile istorice ca atare. Unul dintre punctele sale intelectuale nevralgice a fost acela că privea istoria nemesianică drept „lipsită de orice beneficiu practic, o simplă pierdere de timp"[80]. Opinia sa dezaprobatoare a reprezentat, fără îndoială, o motivație suplimentară a faptului că evreii au ezitat atât de mult să revină la obiceiul de a consemna istoria în scris. Au făcut-o totuși, în cele din urmă, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea. După

cartea de pionierat, chiar dacă naivă, a lui Ibn Verga, un evreu din Mantova, Azaria dei Rossi (cca 1511–1578), a scris în fine, în 1573, o carte de istorie a poporului evreu, în adevăratul sens al cuvântului, numită *Meor Einaim* (*Lumina ochilor*). Folosind surse neevreiești și metode critice dezvoltate de creștini în timpul Renașterii, el a supus analizei raționale scrierile înțelepților. Stilul său era apologetic și timid; fără îndoială, nu-i plăcea câtuși de puțin să scoată în evidență erorile comise de înțelepți. Dar ceea ce a scris despre calendarul ebraic a desființat fundamentul tradițional al calculelor mesianice și a pus sub semnul întrebării multe alte aspecte.[81]

Cartea lui Rossi a stârnit un resentiment puternic printre cărturarii evrei ortodocși. Marele codificator Iosef Caro, cel mai influent erudit al epocii sale, a murit înainte de a putea semna un decret de ardere a cărții. Rabi Iehuda Loew, faimosul Maharal din Praga, figura dominantă a generației următoare, n-a fost mai prejos în criticile aduse cărții lui Rossi. Considera că investigațiile sceptice ale autorului în legătură cu legendele talmudice și istoria iudaică aveau să submineze autoritatea și să distrugă însăși credința. În opinia sa, Rossi nu reușise să distingă între două forme de proces intelectual total diferite între ele, și anume cel divin și cel firesc, natural. Era absurd să folosești metode potrivite investigării lumii naturale pentru a încerca să înțelegi felul în care funcționa providența divină. Punctul lui de vedere echivala, într-un anume sens, cu o repudiere totală a lui Maimonide. Cu toate acestea, nu se poate spune despre Maharal că era un obscurantist și un iraționalist, căci a oscilat între multe tendințe manifeste în iudaism.[82] Faptul că s-a opus cărții lui Rossi – interzisă studenților evrei fără permisiunea expresă a rabinului – este un indiciu asupra forței opoziției pe care trebuia s-o înfrunte orice inovator pe tărâm intelectual.

Un exemplu dramatic al acestei forțe a ortodoxiei a fost cazul tragic al lui Baruch (sau Benedict) Spinoza (1632–1677) din Amsterdam. Spinoza este de obicei considerat drept o figură centrală în istoria filozofiei, cum a și fost de altfel. Dar importanța sa în istoria iudaică (și creștină) este și mai crucială și, în unele privințe, distructivă: el a pus în mișcare un șir întreg de evenimente care continuă să ne influențeze și în ziua de azi. Prin naștere, era fiul unui refugiat sefard care a devenit un negustor olandez prosper. Ca ocupație, era cărturar (probabil că a studiat cu Manase ben Israel) și șlefuitor de lentile optice. Temperamental, era tipul melancolic și ascetic. Suplu, oacheș, cu păr lung și cârlionțat, cu ochi mari, negri, strălucitori. Nu mânca aproape nimic altceva decât fiertură de mălai cu

puțin unt și fiertură de ovăz amestecată cu stafide: „Este de necrezut cu ce cantități infime de carne sau băutură se mulțumea", scria primul său biograf, pastorul luteran Colerus, care locuia în aceeași casă cu el.[83]

Ca descendență intelectuală, el a fost adeptul lui Maimonide. Dar unele dintre opiniile sale în privința originilor Pentateuhului par să-și fi avut sorgintea în tot felul de aluzii mascate din scrierile mai vechiului raționalist Abraham ibn Ezra (1089–1164). Era un tânăr precoce în poate cel mai radical oraș din punct de vedere intelectual din întreaga lume, și de la o vârstă destul de fragedă a intrat în cercul liber-cugetătorilor, aparținând diferitelor congregații: ex-iezuitul Franciscus van den Enden, un fost *marrano*, Juan de Prado, un vestit dascăl, Daniel de Ribera și diverși socinieni, antitrinitarieni și anticlericali. Cu o generație înaintea lui, evreul Uriel da Costa fusese expulzat din comunitatea din Amsterdam nu o dată, ci de două ori, pentru că negase nemurirea sufletului. În 1655, când Spinoza avea 23 de ani, în Amsterdam a fost publicată o carte senzațională, *Praedamnitiae*, scrisă de un fost calvin, Isaac La Peyrère, o carte interzisă peste tot; fără îndoială că Spinoza a citit-o. La Peyrère nu era câtuși de puțin un ateist, ci mai curând un *marrano* mesianist, un cabalist entuziast, făcând parte din acel val care, un deceniu mai târziu, avea să-l ridice pe culmile gloriei pe Shabetai Tzvi. Dar opera lui avea tendința să trateze Biblia nu ca pe o revelație, ci ca pe o istorie profană, supusă examenului critic. Din câte se pare, această carte a adâncit în mintea lui Spinoza îndoieli ce-i fuseseră stârnite mai înainte de Ibn Ezra și Maimonide. În orice caz, la un an după publicarea ei, Spinoza și De Prado au fost aduși în fața autorităților evreiești. De Prado și-a cerut iertare; Spinoza a fost excomunicat public.

Sentința rabinică propriu-zisă, datând din 27 iulie 1656 și semnată, printre alții, de rabi Saul Levi Morteira, a ajuns până în zilele noastre. Iată conținutul ei:

> Mai-marii consiliului vă aduc la cunoștință că, având de multă vreme știință de părerile și faptele rele ale lui Baruch de Spinoza, au încercat prin varii mijloace și promisiuni să-l îndepărteze de calea cea rea. Nefiind în stare să găsească vreun remediu, ci, dimpotrivă, primind în fiece zi tot mai multe știri despre ereziile abominabile pe care le practica și le împărtășea și altora și despre monstruoasele acte comise de el, și aflând acestea de la mulți martori de încredere care au depus mărturie în legătură cu toate acestea în prezența numitului Spinoza, care a fost condamnat; toate acestea fiind cercetate în prezența rabinilor, consiliul a hotărât,

la sfatul rabinilor, ca numitul Spinoza să fie excomunicat și izolat de Poporul lui Israel.

După care urma anatema și afurisenia:

> Cu judecata îngerilor și sentința sfinților, îl anatemizăm, afurisim, blestemăm și-l alungăm pe Baruch de Spinoza [...] pronunțând împotriva lui anatema cu care Iosua a anatemizat Ierihonul, afurisenia cu care Elisei i-a afurisit pe copii și toate blestemele scrise în cartea Legii. Să fie blestemat pe timp de zi și blestemat pe timp de noapte, blestemat când șade întins și blestemat când se ridică în picioare, când iese și când intră. Domnul în veci să nu-l ierte și să nu-l recunoască! Furia și supărarea Domnului să nu se stingă pentru acest om nicicând de aici încolo, să-l apese cu toate blestemele scrise în cartea Legii și numele lui să-l șteargă de sub cer. [...] Și prin aceasta, prin urmare, toți să fie înștiințați că nimeni nu are voie să i se adreseze prin viu grai sau în scris, nu are voie să-i facă vreun serviciu, să viețuiască împreună cu el sub același acoperiș, să se apropie la mai mult de patru coți de el sau să citească vreun document dictat sau scris de mâna lui.[84]

În timp ce se citea acest blestem, „vaierul și sunetul prelung al unui corn mare răsunau când și când; luminile, care străluciseră cu putere la începutul ceremoniei, au fost stinse pe rând, până la ultima, simbolizând stingerea vieții spirituale a bărbatului excomunicat, și congregația a fost lăsată în întuneric deplin"[85].

Spinoza, care nu avea decât 24 de ani, a fost apoi dat afară din casa tatălui său și, la scurt timp după aceea, și din Amsterdam. El pretindea că într-o seară, pe când se întorcea de la teatru, cineva a încercat să-l omoare, și drept mărturie își arăta pelerina sfâșiată de un pumnal. La moartea tatălui său, surorile lui hapsâne au încercat să-l lipsească de moștenirea ce îi revenea de drept. S-a adresat justiției ca să i se facă dreptate, dar apoi nu a mai avut nici o pretenție, cu excepția unui pat cu baldachin. În cele din urmă, s-a stabilit la Haga, unde și-a câștigat existența ca șlefuitor de lentile. Primea de la stat o pensie modestă, iar de la un prieten – o rentă viageră. A refuzat orice altă ofertă de ajutor și o catedră în Heidelberg. A dus o viață austeră de cărturar sărac, cum probabil ar fi dus și dacă rămânea la credința iudaică ortodoxă; de însurat însă nu s-a însurat. Nu avea nimic boem în firea lui, dimpotrivă; se îmbrăca foarte sobru, spunând: „Nu ținuta neîngrijită și șleampătă ne face să fim înțelepți; mai curând, prefăcuta indiferență față de înfățișarea noastră este o dovadă a spiritului sărac, în care adevărata înțelepciune n-ar putea găsit sălaș potrivit, iar știința s-ar reîntâlni doar cu dezordinea

și confuzia."[86] A murit la 44 de ani, de o formă de tuberculoză, și averea lui era atât de mică, încât sora lui, Rebeca, a refuzat s-o administreze.

Nu este foarte limpede în ce au constat originea și substanța conflictului lui Spinoza cu autoritățile evreiești. A fost acuzat că a negat existența îngerilor, nemurirea sufletului și inspirația divină a Torei. Însă *apologia* pentru opiniile lui, pe care a scris-o în spaniolă curând după *herem*, nu a supraviețuit. Totuși, în 1670, a publicat, fără semnătură, *Tractatus Theologico-Politicus*, în care își expunea principiile criticii la adresa Bibliei. Aici se regăsește heterodoxia lui esențială. Susținea că Biblia trebuie abordată în spirit științific și investigată ca orice alt fenomen natural. În cazul Bibliei, abordarea trebuie să fie istorică. Se începe de la analizarea limbii ebraice. Apoi se trece la analiza și clasificarea expresiei în fiecare dintre cărțile Bibliei. Următoarea etapă este aceea de examinare a conținutului istoric:

> Viața, obiceiurile și năzuințele autorului fiecărei cărți, cine a fost, cu ce prilej, în ce timp, cui și, în sfârșit, în ce limbă a fost scris; apoi, soarta fiecărei cărți, și anume în ce chip a fost primită mai întâi și în mâna cui a ajuns, apoi câte versiuni diferite a avut și de la cine a pornit îndemnul de a fi primită printre cărțile sfinte și, în sfârșit, cum au fost adunate într-o singură culegere toate cărțile pe care toți le declară sfinte.*

Spinoza a continuat cu aplicarea metodei sale, analizând care anume părți din Pentateuh au fost scrise de Moise, rolul jucat de Ezdra, compilația canonului, proveniența unor cărți ca acelea ale lui Iov și Daniel și datarea cărților ca un tot și fiecare în parte. Prin urmare, el respingea aproape cu totul opinia tradițională privitoare la originea și autenticitatea Bibliei, oferind explicații alternative pe baza dovezilor existente în Biblie. El a fost cel care a inițiat procesul de analizare critică a Bibliei, proces care, în următorii 250 de ani, avea să atenueze credința claselor culte în adevărul literal al Bibliei, reducând-o la statutul unui document istoric imperfect.[87] Opera și influența lui aveau să producă daune dureroase și ireparabile încrederii de sine și coeziunii interne ale creștinismului. De asemenea, aveau să genereze – după cum vom vedea – probleme noi, de lungă durată și fatale comunității evreiești.

Spinoza a fost primul exemplu major al forței distructive a raționalismului iudaic, odată eliberat de constrângerile comunității tra-

---

* Spinoza, Tratatul *teologico-politic*, trad. de I. Firu, rev. st. tr. N.I. Barbu, Editura Științifică, București, 1960, cap. VII, p. 119 (*n. ed.*).

dițională. În timpul vieții sale și multă vreme după aceea, el a fost considerat drept ateu de către toate organismele religioase importante. Operele lui au fost interzise pretutindeni – deși ele au supraviețuit peste tot și au fost retipărite în mod repetat. În 1671, Spinoza a trimis o scrisoare liderului evreu Orobio de Castro, negând că ar fi fost ateu și respingând acuzația că *Tractatus* era o carte antireligioasă. Dar *Etica* lui, publicată post-mortem, demonstra că era un panteist de o factură radicală cu totul specială. Oricât ni s-ar părea de ciudat, în secolul al XVII-lea, unele forme de panteism erau în mod evident privite ca fiind compatibile cu iudaismul. Cabala, acceptată de mulți evrei la acea vreme, avea o tendință panteistă; *Zohar*-ul conține multe pasaje care sugerează că Dumnezeu este totul și totul este Dumnezeu. La douăzeci de ani după moartea lui Spinoza, rabinul sefard din Londra David Nieto (1654–1728) a avut mari necazuri pentru că a scris în spaniolă *De la divina providencia* (*Despre providența divină*), în care identifica natura cu Dumnezeu. Soluționarea conflictului a fost lăsată pe seama marelui erudit talmudist Tzvi Ashkenazi din Amsterdam, care a hotărât că argumentul lui Nieto nu era doar acceptabil din punctul de vedere al iudaismului, ci aproape un loc comun printre unii gânditori evrei.[88]

Totuși, problema panteismului lui Spinoza era aceea că l-a împins până în acel punct unde nu se mai putea stabili o distincție valabilă între panteismul ca atare și ateism. El însuși susținea că nu spusese nicidecum că lumea materială, așa cum o vedem și o tratăm noi, era Dumnezeu. În *Etica* lui spune că „vom concepe ușor că întreaga natură este un singur individ"*, deoarece un individ poate să facă parte dintr-un individ mai mare și tot așa, *ad infinitum*. Dar pe Dumnezeu nu-l consideră ca fiind o persoană. Susține că a-i conferi lui Dumnezeu atribute de genul „voință", „intelect" ar fi ca și când i s-ar cere stelei Sirius să latre doar pentru că se mai numește Steaua Câinelui. De fapt, dacă păstrează cuvântul Dumnezeu, o face doar din motive sentimentale și istorice. Identificându-l pe Dumnezeu cu întreaga realitate, el trebuie să fie de acord cu ateul care susține că realitatea nu poate fi împărțită într-o parte care este Dumnezeu și o parte care este non-Dumnezeu – amândouă părțile exclud un contrast efectiv.[89] Dar dacă Dumnezeu nu poate fi izolat de restul, este imposibil să spunem că El „există" în oricare sens acceptat de o

* Vezi Spinoza, *Etica*, trad. de Alexandru Posescu, Humanitas, București, 2006, p. 68; citatele care urmează sunt preluate de la paginile 144, 219, 224, 266, 277 (*n.ed.*).

persoană de rând. Spinoza spunea: „Nu există Dumnezeu în sensul în care am înțeles noi dintotdeauna acest cuvânt." Pentru majoritatea oamenilor, asta înseamnă ateism. Matematicianul și filozoful german Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646–1716) l-a cunoscut bine pe Spinoza și a fost în măsură să-i înțeleagă punctul de vedere în această problemă. A fost un carierist și adeseori a fost acuzat de lașitate, pentru că a căutat să se distanțeze de opera lui Spinoza atunci când și-a atras oprobriul opiniei publice. Dar a sintetizat în mod corect poziția lui Spinoza în spectrul religios: „A fost cu adevărat un ateu, în sensul în care nu a recunoscut existența vreunei Providențe care distribuie noroc sau ghinion în funcție de ceea ce este drept."[90]

Opera lui Spinoza reprezintă hipertrofierea unui anume aspect al spiritului iudaic: tendința sa nu numai de a raționaliza, ci de a intelectualiza. El a fost unul dintre cei care au crezut că e posibil să rezolvi toate polemicile și conflictele de opinii și să atingi perfecțiunea umană printr-un proces de logică. Credea că problemele de etică pot fi rezolvate prin demonstrații de tip geometric. În această privință s-a înscris în tradiția lui Maimonide, care susținea că pacea mondială perfectă poate fi realizată prin rațiune – de aici și credința în venirea epocii mesianice. Dar, conform concepției lui Maimonide, această stare va fi atinsă doar atunci când Legea va fi respectată în totalitate, în întreaga ei raționalitate nobilă. Și se va atinge prin revelație, prin Tora. Spinoza, în schimb, nu credea în revelație și voia să înlăture complet Tora. Considera că obiectivul putea fi atins cu ajutorul intelectului pur.

O asemenea concepție nu putea fi considerată decât antiumanistă. Spinoza a căutat să-i dăruiască omului „toate remediile împotriva emoțiilor". Într-o măsură limitată, intenția lui este atractivă. Spinoza voia să domine pasiunea. Și fără îndoială că practica ceea ce predica. Niciodată în viața lui nu s-a înfuriat, în ciuda multor provocări la care a fost supus, și nu și-a pierdut cumpătul. Era stăpân pe sine și de o abnegație ce friza eroismul. Toate păcatele se datorau ignoranței, susținea el; nenorocirile trebuie înțelese, văzute în relație cu cauzele lor și ca parte din întreaga ordine a naturii. Odată lămurit acest lucru, omul nu mai cedează în fața tristeții, urii, dorinței de răzbunare. „Ura este mărită de ura reciprocă și, dimpotrivă, poate fi stinsă de iubire. Ura care este învinsă cu totul de iubire se schimbă în iubire; iar în acest caz, iubirea este mai mare decât dacă ura nu ar fi precedat." Dar „iubirea" lui Spinoza este un lucru aparte. Totul este predeterminat. Nu crede în liberul-arbitru. Prin urmare, speranța și teama sunt rele; la fel și umilința și căința. „Acela care se

căiește de ceea ce a făcut este de două ori nenorocit sau neputincios." Tot ceea ce se întâmplă este voința lui Dumnezeu. Înțeleptul încearcă să vadă lumea așa cum o vede Dumnezeu. Numai ignoranța ne poate face să gândim că putem schimba viitorul. Odată înțeles acest lucru, ne putem elibera de teamă; și astfel eliberați, nu mai meditățm la moarte, ci la viață. Când ne vom fi înțeles pe noi înșine și sentimentele noastre, din care a fost înlăturată pasiunea, atunci îl vom putea iubi pe Dumnezeu. Dar desigur că nu e vorba de iubirea între ființe omenești, deoarece Dumnezeu nu este o ființă omenească, ci totul; și iubirea nu este o pasiune, ci înțelegere. Dumnezeu, sau mai corect „Dumnezeu", nu are pasiuni, plăceri, dureri; nu iubește și nu urăște pe nimeni. Prin urmare, „cine îl iubește pe Dumnezeu nu poate năzui ca și Dumnezeu să-l iubească la rândul lui". Sau: „Iubirea intelectuală a sufletului față de Dumnezeu este o parte a iubirii infinite cu care Dumnezeu se iubește pe sine."[91]

Nu este greu de înțeles de ce Spinoza atrage un anume tip de filozof, cerebral, dar lipsit de suflet, ca Bertrand Russell; sau de ce alți oameni îl consideră insensibil, chiar respingător. Printre contemporani, Spinoza, asemenea lui Hobbes – de la care a dobândit o anumită severitate glacială – inspira o frică autentică. Poate că ar fi fost mai bine dacă s-ar fi simțit liber să abandoneze de tot folosirea cuvintelor-cod precum „Dumnezeu" și să scrie simplu și direct. Influența sa asupra altor scriitori europeni importanți a fost incalculabilă. I-a fascinat atât pe intelectualii francezi, precum Voltaire, cât și pe germani, precum Lessing, care a și remarcat: „Nu există nici o altă filozofie în afara celei a lui Spinoza." Dar în ceea ce-i privește pe evreii înșiși, el pur și simplu a epuizat un filon de investigare: a condus tradiția rațională a lui Maimonide nu atât spre încheierea sa logică, ci cu totul afară din iudaism.

Nu a mai rămas decât tradiția irațională, care triumfase în secolul al XIV-lea. Cabala sa a fost acceptată în iudaismul normativ, dar, odată cu apostazia lui Shabetai Tzvi, a primit o lovitură amețitoare. Shabetaismul a intrat în clandestinitate. Scălămbăielile lui Jacob Frank au demonstrat că și această tradiție putea să-i îndepărteze de iudaism pe entuziaști și pe încăpățânați. Uriașa energie și fervoarea emoțională care potențaseră mișcarea mesianică din anii 1660 nu se pierduseră. Oare nu exista nici o modalitate de a fi lăsată să se exprime și în același timp de a rămâne înhămată – chiar dacă nu foarte strâns – la carul triumfal al iudaismului?

În secolul al XVIII-lea, problema aceasta nu privea doar iudaismul. La începutul lui 1700, revoluția științifică ce a precedat-o pe

cea industrială fusese deja declanșată. Teoria lui Newton privitoare la cosmosul mecanic guvernat de legi matematice foarte stricte triumfase. Scepticismul cuprindea vârful societății. Lideri religioși cu autoritate se dovedeau calmi, sofisticați, cu experiență într-ale vieții, manifestând o înclinație spre toleranță, din pricină că nu puneau prea mare preț pe acele aspecte subtile ale doctrinei pentru care predecesorii lor uciseseră sau fuseseră uciși. Dar masele, care duceau o existență împovărată de greutăți, aveau nevoie de ceva mai mult. Și s-au găsit oameni care să se lupte pentru ele. Astfel, în Germania a apărut mișcarea pietistă. În Anglia – frații Wesley și mișcarea metodistă. În America avea loc prima Mare Deșteptare. În Europa răsăriteană, unde trăiau la acea vreme mai mult de jumătate dintre evrei, a apărut hasidismul.

Fervoarea religioasă manifestă în rândul populației evreiești din Polonia nu a reprezentat doar o forță religioasă, ci avea și accente radicale. Societatea iudaică era autoritaristă, adeseori asupritoare. Era condusă de o oligarhie bazată pe relații maritale, formată din negustori bogați și rabini-avocați. Sistemul consiliilor conferea acestei elite puteri extraordinare, fiind votată de un număr redus de electori. Oligarhia nu era închisă, întrucât educația oferea posibilitatea de a face carieră. În teorie, chiar și săracii aveau acces. Catedocrația era, din necesitate, și o meritocrație. Cu toate acestea, majoritatea celor săraci rămâneau și se simțeau lipsiți de putere. În sinagogi, glasul lor nici nu se auzea. Puteau să depună plângere împotriva unui rabin; dar nu-i auzea nimeni dacă rabinul se trăgea dintr-o familie cu trecut sănătos. În schimb, erau pedepsiți prin ordonanțe locale toți cei care „bârfeau și glumeau pe socoteala faptelor comise de notabilitățile orașului". Despotismul era resimțit nu numai la nivel de comunitate, ci și în familie. Ghetoul era o patriarhie. Un tată avea dreptul să folosească forța asupra fiului său, după ce împlinea doisprezece ani, pentru a-l obliga să învețe Tora. După împlinirea vârstei de treisprezece ani, se aplica Legea deuteronomică a Fiului Rebel. În teorie, un fiu care-și sfida părintele putea să fie dus în fața sfatului bătrânilor, condamnat și lințat cu pietre; biciuirea se aplica după prima abatere. Talmudul ne spune că nu s-a înregistrat nici un asemenea caz, dar umbra Legii plana asupra fiului. O fiică putea fi dată de tatăl său în căsătorie pe bază de contract cât încă era minoră. În teorie, ea putea să-și respingă soțul când devenea *bogheret*, la vârsta de doisprezece ani și jumătate, dar asta se întâmpla rar. A-și cinsti părinții era echivalent cu a-l cinsti pe Dumnezeu – așa învățau copiii.[92] Pe scurt, subordonarea constituia o caracteristică importantă a vieții de ghetou.

Dar evreii își fac un titlu de glorie din faptul că nu se supun umili autorității pe care singuri și-au ales-o. Evreul este protestatarul etern. Iar tradiția iudaică îi acordă și protestatarului un loc – deși o face cu reținere. De asemenea, îi îngăduie unui om sfânt să acționeze și în afara structurii religioase încetățenite. Am avut deja ocazia să vorbim despre Stăpânul Numelui Divin, *baal shem.* Originea sa se găsește în epoca *gheonim*-ilor babilonieni. Începând cu secolul al XVI-lea, puteau fi găsiți nenumărați asemenea *baal shem*-i în evreimea ashkenază, făcând demonstrații cu Cabala practică. Unii dintre ei erau adevărați eruditi. Majoritatea scriau amulete și practicau medicina populară cu anumite rugăciuni, incantații, ierburi și bucățele de animale. Se specializaseră în tulburări psihice și în alungarea *dibuk*-ilor.

În jurul anului 1736, unul dintre acești oameni, Israel ben Eliezer, cunoscut ulterior drept Baal Shem Tov (cca 1700–1760), sau Besht, un nume format din inițialele celuilalt, a simțit chemarea. Era orfan, născut în Okop, în Podolia înapoiată. În diferite perioade ale vieții sale, a dat o mână de ajutor la abatorul ritual, a lucrat în gropile de lut din Munții Carpați, a fost paznic și paracliser la sinagogă și a ținut un han. În portrete apare de obicei cu o pipă în mână ori în gură. Era un om din popor. Nu se înscria câtuși de puțin în linia succesiunii apostolice a rabinilor, care, teoretic, putea fi trasată până la Moise. Carte știa puțină. N-a supraviețuit nici o scriere de-a lui, autentică. Se bănuiește că scrisorile care poartă semnătura lui sunt falsuri. Omiliile sale au fost puse pe hârtie de discipoli. Activa în afara sistemului sinagogilor, în care n-a predicat, pare-se, niciodată. Dar, asemenea lui John Wesley, a călătorit peste tot prin țară. Scria amulete. Vindeca și purifica oamenii de spiritele rele, făcea, de fapt, tot ceea ce fac de obicei oamenii sfinți. În plus, avea o anume charismă: în prezența lui, oamenii, bărbați și femei, se simțeau capabili de aspirații mai înalte, de un comportament mai pur. Această impresie de sanctitate intensă, deși nepretențioasă, era accentuată de metodele sale de vindecare, adesea spectaculoase, de visele în care prevestea cu exactitate diverse evenimente, de stările sale mistice și de miracolele care i s-au atribuit.[93]

Toate acestea au făcut din el o persoană influentă. Pe măsură ce devenea tot mai cunoscut, organiza audiențe, ca orice rabin vestit, și oamenii veneau de la mari depărtări să-l vadă. Dar ceea ce a făcut din el fondatorul unei mișcări a fost marea lui creativitate. Pe seama lui se pune înființarea a două instituții noi. În primul rând, a renăscut conceptul antic de *tzadik*, sau ființă umană superioară –

superioară prin capacitatea sa specială de a-i fi credincios lui Dumnezeu. Ideea data de pe vremea lui Noe. Dar Baal Shem Tov i-a încredințat ființei superioare un rol special. Odată cu apostazia lui Shabetai Tzvi, mesianismul a fost discreditat. Besht nu avea timp de frankism sau de orice altă sectă mesianică ce se îndepărta de monoteismul iudaic. „*Shechina* se tânguie și spune că atâta vreme cât mădularul este atașat corpului există speranță de vindecare. Dar atunci când este retezat nu mai poate fi pus la loc, iar fiecare evreu este un mădular al *Shechinei*", spunea el. Prin urmare, nu avea nici o intenție de a călători pe drumul retezării. Recunoștea însă că prin dispariția sa Mesia lăsase un gol în inimile evreilor. El a umplut acel gol, reînviindu-l pe *tzadik*, care (spunea el) coboară din înălțimi, cam așa cum coboară și grația și îndurarea lui Dumnezeu. Conform învățăturii lui Baal Shem Tov, *tzadik*-ul nu era un mesia, dar nici o ființă umană obișnuită – ci undeva între cele două. Mai mult, întrucât *tzadik*-ul nu avea pretenții la un rol mesianic, puteau fi o mulțime de asemenea ființe. Astfel, a apărut un nou tip de personalitate religioasă, pentru a perpetua și a răspândi mișcarea.

În al doilea rând, a inventat o formă revoluționară de rugăciune populară; un lucru foarte important, deoarece le îngăduia evreilor de rând, umili, să-și aducă contribuția. Marea forță a Cabalei lurianice constase în sentimentul maselor că puteau grăbi venirea lui Mesia prin rugăciunile lor și prin pietate. Baal Shem Tov a reușit să obțină un efect similar al participării populare prin noua sa teorie asupra rugăciunii, predicată de el și de succesorii săi. Sublinia faptul că rugăciunea nu era atât o activitate umană, cât un act supranatural, în care omul sparge barierele existenței sale naturale și ajunge în lumea divină. Cum izbutește omul să facă acest lucru? Ia cartea de rugăciuni și își concentrează toată mintea pe litere. Nu citește, ci dorește. Și, făcând aceasta, formele literelor se dizolvă și – o idee tipic cabalistică – calitățile divine ascunse în litere devin vizibile spiritual. Ca și când ai vedea printr-un obiect transparent. Besht numea asta „intrarea în literele rugăciunilor", sau „sălile cerești"; un om știa că era virtuos atunci când „intra în sălile rugăciunilor".[94]

Pentru a intra în acel spațiu, spunea Besht, omul trebuie să-și anihileze personalitatea. Astfel, el creează un vid care se umple cu un fel de ființă dumnezeiască, care acționează și vorbește în numele lui. Când cuvintele cărții de rugăciuni își pierd conturul și se unesc într-un singur punct, are loc transformarea, omul își încetează activitatea umană și, în loc ca el să-și trimită spre înălțimi vorbele, acestea îi sunt trimise de sus în gură. Gura continuă să vorbească, dar

spiritul alimentează gândurile. „Las gura să vorbească tot ceea ce vrea să spună", zicea Besht.[95] Succesorul său, lider al celei de-a doua generații hasidice, Dov Ber, explica faptul că puterea spirituală care făcea posibilă această posesiune divină se manifesta deoarece Tora și Dumnezeu erau unul și același lucru, iar energia divină, cum s-ar zice, era strânsă în literele cărții. Un act izbutit de rugăciune contemplativă elibera această putere. Dov Ber folosea și o altă comparație explicativă: „Când un om studiază ori se roagă, cuvântul ar trebui rostit cu toată forța, ca o ejaculare a unui strop de spermă din întregul său trup, când întreaga sa energie e prezentă în acel strop."[96]

Astfel, ceremoniile hasidice au devenit o afacere extrem de zgomotoasă. Cei care participau la ele disprețuiau sinagoga. Își aveau propriile lor *Shtibele*, sau case de rugăciuni, unde se adunau în hainele lor obișnuite, cu căciuli mari de blană pe cap. Unii fumau ori beau dacă simțeau nevoia. Când se rugau, adeseori cu voce cât mai tare, se legănau și băteau din palme. Cântau o melodie numită *nigun* și dansau. Își aveau propriile lor rugăciuni speciale, un amestec ashkenaz și sefard. Erau oameni săraci și necioplți. Șocau instituțiile evreiești, mai ales că practicile lor se răspândeau în întreaga Polonie și în Lituania. Nu a trecut mult și au fost acuzați de criptoshabetaianism. Și au început să se facă auzite cereri mânioase de suprimare a mișcării.

Primii adepți ai hasidismului au găsit un dușman înverșunat în persoana lui Elia ben Solomon Zalman (1720–1797), gaon din Vilna. Gaonul era un copil extraordinar, chiar și după standardele evreiești privind copiii precoce. La vârsta de șase ani a ținut o predică în sinagoga din Vilna. Avea o cultură profană și religioasă uluitoare. S-a însurat la optsprezece ani, ceea ce l-a făcut independent din punct de vedere financiar, putând să-și cumpere o căsuță la marginea orașului Vilna, consacrându-se exclusiv studiului. Fiii lui spun că nu dormea mai mult de două ceasuri pe zi, în reprize de câte o jumătate de oră. Pentru a nu-i fi distrasă atenția, închidea obloanele chiar și în timpul zilei, studiind la lumina lumânărilor. Ca să nu adoarmă, nu-și făcea focul în cameră și își ținea picioarele într-un vas cu apă rece. Pe măsură ce puterea și influența lui în Vilna creșteau, se intensifica și devotamentul cu care se consacra studiului. Nu disprețuia Cabala, dar totul trebuia subordonat cerințelor Halachei. Hasidismul, din punctul lui de vedere, era o nelegiuire. Toată povestea aceea despre extaz, miracole și viziuni era țesută din minciuni și amăgiri. Ideea de *tzadik* era idolatrie, venerarea ființelor umane. Mai presus de orice, teoria hasidică despre rugăciuni era un

substitut, o jignire adusă erudiției – chintesența iudaismului. Gaonul era catedocrația personificată; când a fost întrebat ce credea că trebuia făcut cu hasidismul, el a răspuns: să fie persecutat.[97] Din fericire pentru evreii ortodocși, hasidim-ii începuseră să folosească cuțite neortodoxe pentru *shehita*, sau tăierea rituală a animalelor. Primul *herem* împotriva lor a fost proclamat în 1772. Cărțile lor au fost arse în public. A urmat un alt *herem*, în 1781, care stabilea următoarele: „Trebuie să plece din comunitățile noastre împreună cu nevestele și copiii... și să nu li se mai dea adăpost peste noapte. *Shehita* lor este interzisă. Este interzisă orice afacere cu ei sau participare la înmormântările lor." „Este de datoria oricărui evreu credincios", scria gaonul, „să-i repudieze și să le pricinuiască orice formă de suferință și să-i subjuge, pentru că ei au păcatul în inimi și sunt o plagă pe trupul lui Israel"[98].

Hasidim-ii au reacționat cu propriile lor excomunicări. Au tipărit broșuri în apărarea lor. În Lituania, în mod deosebit în Vilna, gaonul crease o enclavă de ortodoxie și învățătură halachică înainte de a pleca să-și sfârșească zilele în Eretz Israel. Dar în alte regiuni, hasidismul s-a instaurat ca un element important al iudaismului și, din cât se pare, necesar. La vest, s-a răspândit în Germania și de acolo în întreaga lume. Tentativa ortodocșilor de a distruge mișcarea a eșuat și curând a fost abandonată în fața unui nou pericol comun, care i-a făcut pe eruditi și entuziaști să-și unească forțele – iluminismul iudaic, sau Haskala.

Deși Haskala a reprezentat un episod distinct al istoriei evreilor, iar *maskil*, sau evreul iluminist, este un tip special, care aparține exclusiv iudaismului, Iluminismul iudaic face totuși parte din Iluminismul european general. Dar, în mod deosebit, este legat de Iluminismul german, și aceasta dintr-un anumit motiv. Atât în Franța, cât și în Germania, mișcarea avea ca scop examinarea și transformarea atitudinii omului față de Dumnezeu. Dar câtă vreme în Franța tendința era de a-l repudia pe Dumnezeu sau de a-i reduce importanța, și prin aceasta de a îmblânzi religia, în Germania mișcarea iluministă căuta într-adevăr să ajungă la o nouă înțelegere și la o împăcare cu spiritul religios din om. Iluminismul francez era sclipitor, dar fundamental frivol; cel german era serios, sincer și creator. Nu este de mirare deci că evreii iluminiști s-au simțit atrași de versiunea germană a mișcării europene, care i-a și influențat în mare măsură și la care, la rândul lor, și-au adus o contribuție substanțială[99]; poate pentru prima oară, evreii din Germania au început să simtă că între ei și cultura germană există o afinitate distinctă, și astfel și-au sădit în suflete sămânța unei monstruoase amăgiri.

Pentru intelectualii din societatea creștină, întrebarea formulată de Iluminism era următoarea: cât de mare trebuie să fie rolul – și dacă este cu adevărat nevoie de așa ceva – jucat de Dumnezeu într-o cultură tot mai profană? Pentru evrei, întrebarea suna astfel: cât de mare trebuie să fie rolul – și dacă este cu adevărat nevoie de așa ceva – jucat de cunoașterea seculară în cultura lui Dumnezeu? Ei încă mai erau învăluiți în concepția medievală a societății religioase totale. Este adevărat că Maimonide pledase cu tărie în favoarea admiterii științei laice care, demonstra el, s-ar fi împăcat până în cele mai mici amănunte cu Tora. Dar argumentele sale nu au reușit să-i convingă pe cei mai mulți dintre evrei. Chiar și un om relativ moderat, așa cum a fost Maharal din Praga, îl atacase pe Rossi exact pentru faptul că aplicase criterii laice în cazul problemelor religioase.[100] De exemplu, printre studenții de la Facultatea de Medicină din Padova se numărau și câțiva evrei; ei întorceau spatele lumii din afara Torei în momentul în care reveneau în ghetou seara, și la fel făceau și oamenii de afaceri evrei. Desigur că au fost mulți care au ieșit din ghetou și nu s-au mai întors niciodată între zidurile lui; dar asta s-a întâmplat întotdeauna. Exemplul cumplit al lui Spinoza a demonstrat – spre satisfacția majorității evreilor – că un om nu poate bea din fântâna cunoașterii neevreiești fără să riște să-și otrăvească mortal viața iudaică. Astfel, ghetoul a rămas un univers izolat nu numai social, ci și intelectual.

Pe la mijlocul secolului al XVIII-lea, rezultatele acestei izolări au devenit evidente pentru toți. Încă de la începutul secolului al XV-lea, când a avut loc disputa din Tortosa, inteligența iudaică a fost adusă în situația de a părea înapoiată și obscurantistă. Trei sute de ani mai târziu, pentru creștinii cultivați, dar chiar și pentru cei ignoranți, evreii deveneau obiect de dispreț și batjocură, îmbrăcați cum erau în hainele lor caraghioase, prizonieri ai superstițiilor străvechi și ridicole, la fel de departe și de izolați de societatea modernă ca și triburile lor pierdute. Neevreii nu știau nimic despre erudiția evreilor, și nici că le păsa de ea. Asemenea grecilor antici, nici măcar nu aveau habar că exista așa ceva. Pentru Europa creștină nu exista decât eterna „problemă evreiască". În Evul Mediu, problema fusese cum să fie împiedicată această minoritate subversivă să contamineze adevărul religios și ordinea socială. Acum spaima asta trecuse. Cel puțin pentru intelectualii neevrei, problema era cum să salveze – din spirit umanitar – acest popor patetic de ignoranța și întunecimea în care trăia.

În 1749, tânărul dramaturg protestant Gotthold Lessing a pus în scenă o piesă într-un act, *Die Juden* (*Evreii*), care, aproape pentru

prima oară în literatura europeană, prezenta un evreu ca o ființă umană rafinată și rațională. Un gest de toleranță, primit cu căldură și răsplătit în același fel de contemporanul lui Lessing, Moses Mendelssohn (1729–1786), un evreu din Dessau. Cei doi s-au cunoscut și s-au împrietenit, strălucitul dramaturg introducându-l pe evreu în societatea literară. Mendelssohn suferea de o deviație de coloană, care-l făcea să fie retras, răbdător și modest. În schimb, avea o energie debordantă. Fusese bine educat de rabinul local, deprinzând profesiunea de contabil, și s-a ocupat întreaga sa viață de comerț. Impresiona însă prin puterea sa de a citi, dobândind astfel o mare diversitate de cunoștințe laice. Cu ajutorul lui Lessing a început să-și publice lucrările filozofice. Frederic cel Mare i-a acordat „dreptul de ședere" în Berlin. Era admirat pentru discuțiile pe care le purta, și a devenit o figură cunoscută în saloanele literare ale epocii.[101] Era cu zece ani mai tânăr decât gaonul și cu aproape treizeci de ani mai tânăr decât Besht, dar între el și ei distanța se putea măsura în secole. Temutul exeget al Talmudului; entuziastul mistic; raționalistul manierat – întreaga evreime modernă avea să fie circumscrisă acestor trei arhetipuri!

Inițial, Mendelssohn nu a manifestat, ca evreu, nici un interes specific față de Iluminism; nu voia decât să se bucure de el. Dar a fost determinat să-și publice convingerile iudaice pentru a combate ignoranța și chiar disprețul față de iudaism peste tot în lumea neevreiască. Lumea neevreiască tradițională spunea: țineți-i pe evrei cu capul la cutie sau dați-i afară. Lumea neevreiască iluministă spunea: cum putem să-i ajutăm mai bine pe acești sărmani evrei să nu mai fie evrei? Mendelssohn le-a răspuns: să ne împărtășim cu toții dintr-o cultură comună, dar lăsați-ne pe noi, evreii, să rămânem evrei. În 1767, a publicat *Phaedon*, o investigare a imortalității sufletului, având ca model dialogul platonic. În vremea în care germanii erudiți încă scriau în latină ori franceză, iar evreii în ebraică sau idiș, Mendelssohn l-a urmat pe Lessing în efortul de a face din germană limba discursului intelectual și de a-i exploata extraordinarele resurse. Stilul lui era elegant, textele pline de aluzii mai curând clasice decât biblice – amprenta *maskil*-ului. Cartea a fost bine primită de lumea neevreiască, dar într-o manieră care l-a întristat pe Mendelssohn. Chiar și traducătorul său francez a declarat cu condescendență (în 1772) că era o operă remarcabilă ținând cont că a fost scrisă de cineva „născut și crescut într-o națiune care stagnează în vulgară ignoranță"[102]. Un tânăr pastor elvețian inteligent, Johann Caspar Lavater, i-a lăudat împlinirile, scriind că autorul era

în mod limpede pregătit să se convertească; îl provoca pe Mendelssohn să-și apere în public iudaismul.

Astfel că Mendelssohn a fost obligat, fără voia lui, să apere iudaismul; sau, mai exact, să demonstreze cum evreii, rămânând atașați elementelor esențiale ale credinței lor, puteau să devină parte a culturii europene generale. Printre operele sale se numără și o traducere a Pentateuhului în germană. A încercat să încurajeze studiul limbii ebraice de către studenții evrei germani, în defavoarea limbii idiș, pe care o deplora ca fiind un dialect vulgar. Pe măsură ce prestigiul său creștea, s-a pomenit ducând bătăliile comunităților evreiești locale cu autoritățile neevreiești. S-a opus expulzării evreilor din Dresda și noilor legi antisemite din Elveția. A demontat, în detaliu, acuzația obișnuită că rugăciunile evreilor erau anticreștine. Pentru lămurirea autorităților laice, a explicat care erau legile iudaice cu privire la căsătorie și jurăminte. Dar, în vreme ce lumii exterioare se străduia să-i prezinte iudaismul într-o lumină cât mai favorabilă, căuta să încurajeze orice schimbare care l-ar fi eliberat de aspectele sale inacceptabile. Detesta instituția *herem*-ului, mai ales în contextul vânătorii de vrăjitoare împotriva shabetaienilor, care avusese loc în Altona, în anii 1750. După opinia lui, statul era o societate obligatorie, bazată pe un contract social, în schimb bisericile erau instituții voluntare, bazate pe convingere. Un om nu trebuia să fie obligat să aparțină de o biserică sau alta și nici să fie expulzat din biserică împotriva voinței lui.[103] Considera că lucrul cel mai bun era să se pună capăt jurisdicției iudaice și se opunea acelor liberali neevrei care doreau ca statul să susțină instanțele iudaice. Cerea să se pună capăt oricăror discriminări și persecuții îndreptate împotriva evreilor, spunând că, după părerea lui, acest lucru se va împlini atunci când va triumfa rațiunea. Dar, în același timp, considera că evreii trebuiau să renunțe la acele obiceiuri și practici care limitau libertatea umană rezonabilă, și mai ales libertatea de gândire.

Mendelssohn era pe muchie de cuțit. Îl speria gândul că ar putea să-l urmeze pe Spinoza și îl deranja orice comparație în acest sens. Se temea să nu atragă mânia creștinilor atunci când, în controversele sale publice, apărând iudaismul, aducea critici neacceptabile creștinismului. Polemizând cu Lavater, el a atras atenția asupra faptului că era periculos să pui în discuție credința marii majorități, adăugând: „Fac parte dintr-un popor oprimat." De fapt, el credea că religia creștină era mult mai irațională decât iudaismul. Tot timpul era preocupat să apere legătura cu Iluminismul, fără să o afecteze pe aceea cu masa de evrei credincioși. Astfel că uneori încerca să satisfacă pe

toată lumea. Este greu să se facă un rezumat al opiniilor lui fără a crea impresia de confuzie. De la Maimonide s-a inspirat când spunea că adevărurile religiei pot fi dovedite prin rațiune. Dar, în vreme ce Maimonide dorea ca adevărul rațional să fie întărit prin revelație, Mendelssohn dorea să se renunțe la revelație. Iudaismul nu era religia revelată, ci legea revelată; era un fapt istoric dovedit că Moise a primit Legea pe Muntele Sinai și că Legea era un mijloc prin care poporul evreu a obținut fericirea spirituală. Adevărul nu avea nevoie să fie validat prin miracole. „Un om înțelept", scria el, „pe care argumentele filozofiei adevărate l-au convins de existența Dumnezeului suprem, este mult mai impresionat de un eveniment natural, a cărui legătură cu întregul o poate discerne parțial, decât de un miracol" (însemnare făcută la 16 martie 1753).[104] Totuși, pentru a dovedi existența lui Dumnezeu, Mendelssohn se baza pe metafizica veche: dovada a priori sau ontologică și cea a posteriori, sau cosmologică. Conform opiniei generale, amândouă au fost demolate de Kant în *Critica rațiunii pure* (1781), publicată în ultimul deceniu de viață al lui Mendelssohn.

Ca apologet al religiei iudaice, Mendelssohn nu a reușit să convingă. Adevărul e că el însuși nu credea în multe elemente ale iudaismului: ideea de popor ales, misiunea față de umanitate, Pământul Făgăduinței. Din câte se pare, el credea că iudaismul era un crez potrivit unui popor anume, care trebuia practicat în intimitate, într-o manieră cât mai rațională cu putință. Ideea că o întreagă cultură putea fi cuprinsă în Tora i se părea absurdă. Evreul trebuia să-și vadă de credința lui acasă, dar când ieșea în lume trebuia să participe la cultura europeană generală. În mod logic, fiecare evreu ar aparține culturii poporului în mijlocul căruia se întâmplă să trăiască. Prin urmare, evreimea, care și-a păstrat unitatea globală timp de 1.500 de ani, în ciuda tuturor persecuțiilor incredibile la care a fost supusă, se va dizolva treptat, rămânând doar ca o credință confesională, privată. Din acest motiv, marele apologet modern al iudaismului, Yehezkel Kaufmann (1889–1963), l-a numit pe Mendelssohn „Luther Evreul" – pentru că a despărțit credința de popor.[105]

Mendelssohn însă nu pare să-și fi dat seama de efectul logic al faptului că respingea cultura Torei. L-ar fi tulburat ideea că, absorbiți în „cultura popoarelor", evreii vor ajunge treptat să-și piardă și încrederea într-un Dumnezeu iudaic. Într-adevăr, susținea că iudaismul și creștinismul puteau să se unească în momentul în care cel din urmă se va debarasa de toate elementele iraționale. Dar detesta ideea de convertire la creștinism numai de dragul emancipării. L-a

încurajat pe demnitarul prusac Christian Wilhelm von Dohm să-și publice pledoaria bine intenționată, deși condescendentă, în favoarea libertăților evreilor – *Über die Bürgerliche Verbesserung der Juden* (*Despre îmbunătățirea condiției de cetățean a evreilor*) (1781) – dar tonul cărții nu l-a satisfăcut. Evreii, spunea Dohm, sunt oameni condamnabili, dar nu sunt răi de la natură; oricum, nu mai răi decât i-au determinat să fie tratamentul prost la care i-au supus creștinii și propria lor religie superstițioasă. Evreii aveau „o tendință exagerată [să caute] să obțină profit pe orice cale posibilă, înclinați fiind spre camătă". Aceste „defecte" erau și mai mult agravate de „segregarea lor autoimpusă, datorată atât preceptelor lor religioase, cât și sofisticăriilor rabinice". De aici rezulta „încălcarea legilor statului cu privire la limitarea comerțului, importului și exportului de mărfuri interzise, falsificarea banilor și a metalelor prețioase". Dohm susținea propunerea unor reforme de stat „prin care vor putea fi vindecați de această descompunere morală, încât să devină oameni mai buni și cetățeni mai folositori"[106]. De fapt, implicația era că religia iudaică trebuia și ea să sufere modificări radicale.

Mendelssohn a considerat că este necesar să-și clarifice punctul de vedere despre rolul evreilor în societate în *Ierusalim sau despre puterea religioasă și iudaism* (1783). În apărarea iudaismului, Mendelssohn aducea argumentul că este o religie nedogmatică. Oferea precepte, un cod de viață, dar nu încerca să controleze gândurile omului. „Credința nu acceptă ordine", scria el, „acceptă doar ceea ce se apropie de ea din convingere întemeiată pe rațiune". Pentru a fi fericiți, oamenii aveau nevoie să caute și să găsească adevărul. Adevărul, prin urmare, trebuia să fie accesibil oamenilor de toate seminițiile. Iudaismul nu este singurul agent prin care Dumnezeu revelează adevărul. Tuturor oamenilor, inclusiv evreilor, trebuie să li se îngăduie să-l caute: „Fiecărui om care nu tulbură bunăstarea publică, care se supune legii, care se poartă cu dreptate față de tine și de ceilalți concetățeni trebuie să i se îngăduie să spună ceea ce gândește, să se roage la Dumnezeu după datina sa și aceea a strămbunilor săi, și să găsească salvarea eternă acolo unde crede că o poate găsi." Era o formă de a asigura un tratament civilizat față de evrei, dar nu era iudaism. De fapt, în termeni religioși, era o formulă pentru o religie naturală și convingeri etice naturale, la care, desigur, evreii își vor aduce contribuția, dar nimic mai mult. Tunetul lui Moise dispăruse în mod irevocabil.

Mai mult, dacă prin acceptarea Iluminismului evreii aveau să renunțe la acele doctrine specifice iudaismului, nimic nu le putea

garanta că aveau să obțină în schimb o viață liniștită. Țara care se apropia cel mai mult de idealul lui Mendelssohn era America, unde ideile Iluminismului aveau o bază solidă în parlamentarismul englez și pluralismul religios tolerant. În anul în care Mendelssohn scria *Ierusalim*, Thomas Jefferson susținea, în *Notes on Virginia* (*Însemnări despre Virginia*) (1782), că existența mai multor religii rezonabile și etice era cea mai bună garanție a progresului material și spiritual și a libertății umane. Soluția dualistă a lui Mendelssohn la „problema evreiască", descrisă ulterior succint de către poetul Judah Leib Gordon drept „evreu în cort și om peste graniță", se potrivea foarte bine concepțiilor americane despre religie. Asemenea întregii populații, majoritatea evreilor americani sprijineau mișcarea independentă, deși unii erau loialiști, alții neutri. Și mai erau și din cei care se situau în fruntea luptei. La serbarea publică organizată în Philadelphia, în 1789, pentru a celebra noua constituție, se găsea o masă specială unde mâncarea era conformă legilor iudaice privind alimentația.[107]

Evreii aveau ce sărbători. Raportat la istoria lor, ei aveau de câștigat prin noua constituție americană mai mult decât oricare alt grup – separarea statului de Biserică, libertatea generală a conștiinței și, nu în ultimul rând, sfârșitul oricăror teste religioase pentru a obține o slujbă. De asemenea, evreilor li se confereau drepturi prin constituție, deși unele state nu aveau să se grăbească în a le acorda. În Carolina de Nord, un stat protestant, ultimele restricții impuse evreilor, chiar dacă minore, aveau să dispară abia în 1868. Dar evreul se simțea liber în Statele Unite; mai mult chiar, se simțea prețuit. În Statele Unite, faptul că își practica religia cu asiduitate și era un membru credincios al sinagogii, departe de a fi considerat un handicap, cum se întâmpla în Europa, era un bilet spre câștigarea respectabilității, căci acolo toate formele convenționale de cucernicie se bucurau de prețuire. Evreii nu au găsit un nou Sion în America, dar cel puțin au găsit un loc de odihnă permanent și un cămin.

În Europa, Iluminismul le-a adus speranțe care s-au dovedit iluzii și oportunități care s-au transformat într-o nouă serie de probleme. În unele regiuni, domnia rațiunii nu opera câtuși de puțin. În urma celor trei împărțiri ale Poloniei (în 1772, 1793 și 1795), Imperiul Rus, care până atunci refuzase să accepte evrei pe teritoriul lui, ca rezultat al lăcomiei teritoriale s-a ales cu un milion. Le-a acordat drept de ședere, dar numai într-o anumită zonă, unde numărul, sărăcia și lipsa lor de drepturi au sporit rapid. Și în Italia, cel puțin în statele papale, poziția evreilor s-a deteriorat în timpul antisemitului

papa Pius VI (1775–1799), al cărui edict privitor la evrei, publicat chiar la începutul lungii lui domnii, a dus direct la botezare forțată. Evreii erau obligați prin lege să asculte slujbe disprețuitoare și insultătoare, și dacă se oficia un botez al unui copil evreu – în taină, poate de către o servitoare catolică – biserica putea ulterior să ridice pretenții asupra lui. Respectiva persoană era dusă la Casa Catehumenilor, unde i se cerea consimțământul (dacă era adult), și, dacă și-l dădea, o făcea numai ca să scape de acolo. În Ferrara, cândva liberală în privința evreilor, situația era mai rea decât la Roma. În 1817, fiica cea mică a lui Angelo Ancona a fost luată cu forța din casa părinților ei de către oameni înarmați, angajați de tribunalul arhepiscopului, pe motiv că în urmă cu cinci ani, când ea avea doar două luni, fusese botezată în taină de către doica ei, concediată mai târziu pentru lipsă de loialitate. Cazul a dus la înstăpânirea terorii în ghetoul din Ferrara.[108]

Statele care se considerau mai luminate nu erau cu mult mai bune. Împărăteasa Maria Tereza a Austriei i-a gonit pe evrei din Praga în 1744–1745, deși trei ani mai târziu au fost reprimiți. Frederic cel Mare, în ciuda presupusului sprijin pe care-l acorda Iluminismului, a promulgat o lege evreiască în 1750 care făcea distincție între evreii „obișnuiți" și cei „extraordinari". Aceștia din urmă nu aveau nici un drept ereditar de rezidență, și chiar și în cazul primei categorii dreptul revenea doar unui singur copil. Evreii trebuiau să plătească „impozite" pentru protecție și sume compensatorii în loc de serviciu militar, și erau obligați să cumpere produse ale statului. Li se impuneau limite în comerț și în exercitarea profesiilor. Primele reforme autentice în Europa Centrală au fost introduse de fiul Mariei Tereza, Iosif II, începând cu 1781, și chiar și acestea nu erau întru totul o binefacere. El a abolit capitația specială și obligativitatea de a purta însemnul galben, interdicția ca evreii să urmeze cursuri la universități și anumite restricții comerciale. Pe de altă parte, a interzis folosirea limbilor ebraică și idiș în afaceri și în documente publice, a interzis jurisdicția rabinică și a introdus serviciul militar obligatoriu pentru evrei. Evreii continuau să fie supuși unor restricții de rezidență în Viena și în alte locuri, iar noile lor drepturi erau adesea respinse de birocrați ostili.

Într-adevăr, impactul acestor reforme evreiești, *Judenreformen*, și edicte de toleranță, *Toleranzpatent*, era adesea compromis de spiritul în care erau aplicate de oficialități meschine și extrem de ostile, care se temeau că evreii le vânează locurile. De exemplu, o lege austriacă din 1787 îi obliga pe evrei să adopte nume și prenume cu

rezonanță germană. În vreme ce evreii sefarzi adoptaseră de mult nume spaniole, ashkenazii rămăseseră conservatori, urmând același obicei străvechi de a folosi numele personal, precum și al tatălui, în forma ebraică-idiș – Iaacov ben Itac, de exemplu. Numele cu rezonanță ebraică erau acum interzise de obicei, birocrații întocmind liste cu numele „acceptate". Se practica mita pentru a obține nume de familie „frumoase", derivate din nume de flori sau pietre prețioase: Lilienthal, Edelstein, Diamant, Saphir, Rosenthal. Două nume foarte scumpe erau Kluger (înțelept) și Frölich (fericit). Majoritatea evreilor erau împărțiți de către birocrați plictisiți în patru categorii, primind patru nume: Weiss (alb), Schwartz (negru), Gross (mare) și Klein (mic). Mulți evrei săraci aveau nume urâte, impuse de funcționari răuvoitori: Glagenstrick (funia spânzurătorii), Eselkopf (cap de măgar), Taschengregger (hoț de buzunare), Schmalz (grăsime), Borgenicht (nu împrumuta). Evrei de descendență sacerdotală ori levitică, care puteau să pretindă nume ca Levi, Cohen, Kahn, Katz, au fost obligați să le germanizeze: Katzman, Cohnstein, Aronstein, Levinthal și așa mai departe. Un grup mare a primit nume după locul de naștere: Brod, Epstein, Ginzberg, Landau, Shapiro (Speyer), Dreyfus (Trier), Horowitz și Posner.[109] Suferința pricinuită de această procedură umilitoare n-a fost atenuată când s-a aflat că, de fapt, ceea ce urmărea guvernul prin impunerea ei era să ușureze procesul de impozitare și de recrutare al evreilor.

Contradicțiile interne ale așa-numiților despoți luminați erau perfect ilustrate de politica evreiască în timpul ultimilor ani ai *ancient régime* în Franța. În ianuarie 1784, Ludovic XVI a abolit capitația în cazul evreilor; șase luni mai târziu, evreii din Alsacia au fost supuși unei „reforme": se limita drastic dreptul evreilor de a da cu împrumut bani și de face comerț cu vite și grâne; erau obligați să ceară permisiunea Coroanei înainte să se căsătorească; trebuia făcut un recensământ pentru ca aceia care nu corespundeau condițiilor de ședere în regiune să poată fi expulzați.[110] Reforma era o reflectare directă a sentimentului antievreiesc în estul Franței, unde evreii ashkenazi erau acum foarte numeroși și detestați de populația locală.

Ambivalența nu a fost cu nimic rezolvată prin izbucnirea Revoluției Franceze. În teorie, Revoluția ar fi trebuit să creeze egalitate între toți oamenii, inclusiv evrei. În schimb, evreii trebuiau să renunțe la orice separatism. Tonul a fost dat de contele Stanislas de Clermont-Tonnerre, care, în prima dezbatere asupra „problemei evreiești", în 28 septembrie 1789, a susținut că „nu poate să existe o națiune în sânul altei națiuni". Deci: „Evreilor trebuie să li se refuze totul

ca nație, dar să li se acorde totul ca persoane individuale." Toate bune și frumoase, numai că asta era vocea unei elite luminate. Vocile poporului puteau să sune cu totul altfel. Jean-François Rewbell, deputatul radical de stânga din Alsacia, a luptat energic împotriva acordării de drepturi egale evreilor din regiune, în numele unei „categorii numeroase, harnice și cinstite, formate din nefericiții mei compatrioți", care erau „oprimați și călcați în picioare de aceste hoarde sălbatice de africani care mi-au infestat regiunea". Adunarea Națională a trebuit să lupte cu multă îndârjire ca să reușească să voteze un decret de emancipare totală a evreilor (27 septembrie 1791), la care s-a adăugat o clauză sinistră care obliga guvernul să supravegheze datoriile pe care le aveau de încasat evreii din estul Franței.[111]

Cu toate acestea, ce era făcut era bun făcut. Evreii erau acum liberi și ceasul nu mai putea fi dat înapoi. Mai mult, emanciparea s-a manifestat peste tot unde spiritul revoluționar al francezilor era impus cu armele. A pătruns și în ghetourile și cartierele evreiești închise din Avignon (1791), Nisa (1792) și în regiunea Rinului (1792–1793). Ca urmare a extinderii revoluției în Țările de Jos și a întemeierii Republicii Batave, evreilor din regiunile respective li s-au acordat prin lege (1796) drepturi depline și oficiale. În 1796–1798, Napoleon Bonaparte a eliberat multe dintre ghetourile italiene, trupele franceze, tineri evrei și entuziaști locali dărâmând cu mâinile goale vechile ziduri măcinate de vreme.

Pentru prima oară apărea la lumină un nou arhetip, care se aflase acolo întotdeauna, în formă embrionară: evreul revoluționar. Clericaliștii din Italia au jurat să-i dușmănească pe „galezi, iacobini și evrei". În 1793–1794, iacobinii evrei au instalat un regim revoluționar în Saint-Esprit, suburbia evreiască din Bayonne. Și de data aceasta, ca și în timpul Reformei, tradiționaliștii vedeau o legătură sinistră între Tora și subversiune. Evreul subversiv apărea sub diferite înfățișări, adesea ca o caricatură brutală, uneori ca o farsă. În Anglia era personificat de figura excentrică a lordului George Gordon, fostul protestant fanatic a cărui gloată a terorizat Londra în 1780. Trei ani mai târziu, a revenit la credința iudaică. Rabi David Schiff, de la Marea Sinagogă din Duke's Place, l-a refuzat. Atunci s-a dus la sinagoga Hambro, care l-a acceptat. Evreii mai săraci, povestește dr. Watson (reprezentat de personajul Gashford în *Barnaby Rudge*, romanul lui Dickens despre revolte), „îl considerau un al doilea Moise, sperând din toată inima că el era destinat de providență să-i ducă înapoi, în țara strămoșilor lor"[112]. În ianuarie 1788, Gordon a fost condamnat la doi ani închisoare la Newgate, pentru

că publicase o calomnie la adresa reginei Franței. În închisoare i s-a creat tot confortul, în numele lui Israel bar Abraham Gordon. Pe pereți și-a atârnat cele Zece Porunci în ebraică și traista în care avea filacterii și *talit*-ul. „Semăna mai curând cu biroul de studiu al unui pustnic într-o casă particulară, și nu cu o celulă de închisoare", scria John Wesley, unul dintre nenumărații lui vizitatori iluștri, printre care și ducii York și Clarence din familia regală. Avea o amantă-servitoare evreică, Polly Levi, dădea mese bogate pentru cel puțin șase oaspeți în fiecare seară și uneori invita și instrumentiști, ca să le cânte. Deoarece a refuzat să garanteze că va avea o purtare bună, instanța l-a ținut în închisoare în primele faze ale Revoluției Franceze, pe care el a întâmpinat-o zgomotos, interpretând la cimpoi cântece funebre radicale și invitând la masă tot felul de figuri subversive, ca de exemplu pe Horne Tooke. În *Reflecții asupra revoluției din Franța,* Edmund Burke propunea un troc noului regim de la Paris: „Trimiteți-ne arhepiscopul vostru papistaș de Paris, și noi vă vom trimite rabinul nostru protestant."* La câteva ore după ce Marie Antoinette a fost decapitată în Paris, Gordon a murit în celula lui, urlând cântecul revoluționar *„Ça ira – les aristocrates à la lanterne!"*[113].

Una dintre primele manevre ale lui Bonaparte, ca prim-consul, a fost să interzică acest cântec. Ca parte a aceleiași tentative de a uni epoca rațiunii cu cerințele ordinii, s-a străduit să-i introducă pe evrei în societate, nu ca elemente subversive potențiale sau reale, ci ca adevărați cetățeni. În timpul anului său de triumf, au fost și alte monarhii care i-au urmat exemplul, cea mai importantă fiind Prusia, care pe 11 martie 1812 i-a recunoscut pe evreii stabiliți deja în țară drept cetățeni cu drepturi depline și a abolit toate restricțiile și impozitele speciale. Exista un consens printre evrei, cel puțin printre cei mai mulți dintre cei cultivați, anume că Franța făcuse mai mult pentru ei decât oricare altă națiune, un sentiment care a persistat timp de un secol, până când a fost risipit de cazul Dreyfus.

Evreii însă au avut bunul-simț să refuze să-și identifice interesele cu acelea ale imperialismului francez. Evreii englezi nu greșeau când se arătau îngrijorați de valul de xenofobie inspirat de teroarea revoluționară și care, în 1793, a dus la promulgarea legii privitoare la străini. Custozii sinagogii portugheze din Londra i-au ordonat rabinului să țină o slujbă în care să insiste asupra faptului că evreii

* Vezi Edmund Burke, *Reflecții asupra revoluției din Franța*, trad. de Mihaela Czobor-Lupp, Nemira, București, 2001, p. 127 (*n.ed.*).

aveau datoria să-și manifeste devotamentul față de rege și constituție. Slujba ținută de rabi Solomon Hirschell în Marea Sinagogă, în onoarea victoriei de la Trafalgar, a fost prima slujbă publicată. Străbătea din ea „un suflu de adevărată pietate, de mare loialitate și de mărinimie universală", se scria în *Gentleman's Magazine*.[114] Evreii s-au îngrămădit să se alăture voluntarilor londonezi. Trecându-i în revistă în Hyde Park, George III a exclamat, surprins de „numărul mare de nume de animale ca de pildă Bear (Urs), Wolf (Lup), Lion (Leu) – și câte și mai câte!". La celălalt capăt al Europei, în Rusia, hasidim-ii nu-și doreau Iluminismul de tip franțuzesc și nici bogății. „Dacă Bonaparte învinge", a spus un rabin, „cei bogați dintre copiii lui Israel se vor înmulți și măreția lui Israel va fi și mai mare, dar vor pleca și vor duce inima lui Israel departe de Tatăl din ceruri"[115].

Evreii aveau toate motivele să privească cu suspiciune gravă atitudinile radicale față de ei. Zeița revoluționară le întindea un măr viermănos. Evenimentele din 1789 erau un produs al Iluminismului francez, puternic anticlerical și, în străfundurile sale, ostil religiei în sine. Ceea ce ridica o problemă. Scriitorilor inteligenți din Franța secolului al XVIII-lea li se îngăduiau multe; în schimb, atacurile directe la adresa Bisericii Catolice erau de-a dreptul periculoase. Exact în această privință au descoperit cât de utilă le era opera lui Spinoza, care, preocupat să abordeze o perspectivă raționalistă asupra adevărului biblic, a demascat în mod inevitabil superstițiile și obscurantismul religiei rabinice. Spinoza indicase și drumul criticii radicale la adresa creștinismului, dar, făcând acest lucru, strânsese materiale ce incriminau iudaismul. Filozofii francezi au fost dispuși să-l urmeze pe acest drum, astfel că au răsturnat complet vechiul argument augustinian că iudaismul era un martor al adevărului religiei creștine. Mai degrabă era martor la invențiile, superstițiile și minciunile sale. În viziunea lor, iudaismul era un creștinism caricatural, și asupra acestui travesti urât și-au concentrat ei toată atenția. Iată un exemplu al efectelor distorsionate pe care sclavia religioasă le poate avea asupra unui popor.

În *Dictionnaire philosophique* (1756), Voltaire susținea că era absurd ca societatea europeană modernă să-și ia legile și credințele fundamentale de la evrei: „Traiul în Babilon și Alexandria, care a permis persoanelor individuale să dobândească înțelepciune și cunoaștere, a antrenat poporul în totalitatea sa în arta cămătăriei [...] sunt o națiune cu totul ignorantă, care vreme de mulți ani a îmbinat avariția josnică și cea mai revoltătoare superstiție cu o ură violentă față de toate națiunile care i-au tolerat." Cu toate acestea, a adăugat

el ca un gând întârziat, „nu trebuie arși pe rug“[116]. Diderot, editorul *Enciclopediei*, era mai puțin insultător, și totuși, în articolul său *Juifs (philosophie des)*, ajungea la concluzia că evreii aveau „toate defectele specifice unei națiuni ignorante și superstițioase“. Baronul d'Holbach a mers și mai departe. Într-o serie de cărți, mai cu seamă în *L'Esprit du judaïsme* (1770), îl descria pe Moise ca pe autorul unui sistem crud, sângeros, care a corupt și societatea creștină, dar care i-a transformat pe evrei în „dușmanii rasei umane [...] Evreii au manifestat întotdeauna dispreț pentru cele mai clare dictate ale moralității și ale legii națiunilor [...] Li s-a poruncit să fie cruzi, inumani, intoleranți, hoți, perfizi și trădători ai încrederii. Toate acestea sunt privite drept fapte pe placul lui Dumnezeu.“[117] Pe baza acestei analize antireligioase, d'Holbach a strâns laolaltă toate reproșurile sociale și comerciale ce li se aduceau evreilor.

Prin urmare, Iluminismul francez a contribuit la împlinirea pe termen scurt a aspirațiilor evreilor, dar a lăsat în urmă o moștenire sumbră. Căci acești scriitori francezi, în special Voltaire, erau citiți peste tot în Europa – și imitați. Nu a trecut mult până când primii idealiști germani, precum Fichte, au preluat aceeași temă. Operele lui Voltaire și ale colegilor săi reprezentau punctele de vedere fundamentale ale inteligheției europene moderne, și faptul că includeau și o clauză virulent antisemită nu putea să fie decât o tragedie pentru evrei. Un strat nou se adăuga la acumularea istorică de polemici antievreiești. Peste soclul păgân și peste etajul principal creștin se instala acum o suprastructură profană. Într-un anume sens, aceasta era cea mai serioasă dintre toate, oferind certitudinea că ura față de evrei, atât de multă vreme păstrată vie de către fanatismul creștin, avea să supraviețuiască declinului spiritului religios.

Mai mult chiar, noul antisemitism secular s-a dezvoltat aproape imediat în două teme distincte, care se excludeau reciproc în teorie, dar care în practică formau un contrapunct diabolic. Pe de o parte, urmându-l pe Voltaire, stânga europeană în ascensiune a început să-i privească pe evrei drept opozanți obscurantiști la tot ceea ce însemna progresul umanității. Pe de altă parte, forțele conservatorismului și ale tradiției, deranjate de beneficiile pe care le obțineau evreii de pe urma prăbușirii vechii ordini, au început să-i descrie pe evrei drept aliați și instigatori ai anarhiei. Nici una, nici alta dintre opinii nu putea fi adevărată. Nici una nu era adevărată. Dar amândouă au fost crezute. Al doilea mit a fost sprijinit fără voie de încercările bine intenționate ale lui Napoleon de a rezolva el însuși

„problema evreiască". În mai 1806, a promulgat un decret prin care convoca o adunare a notabilităților evreiești din întreg Imperiul Francez (care includea și regiunea Rinului) și din regatul Italiei. Ideea era de a crea o relație permanentă între noul stat și evrei, conform acelorași principii care stătuseră la baza legăturilor stabilite cu catolicii și protestanții. Grupul format din 111 membri, ales de liderii comunității evreiești, s-a întrunit din iulie 1806 și până în aprilie 1807, formulând răspunsuri la douăsprezece întrebări puse de autorități privind legile de căsătorie, atitudinile evreilor față de stat, organizarea internă și cămătăria. Pe baza acestor răspunsuri, Napoleon a înlocuit vechea organizație comunitară cu așa-numitele consistorii, ca parte a unui statut general evreiesc care reglementa comportarea celor care erau priviți acum nu drept evrei, ci drept „cetățeni francezi de religie mozaică"[118].

După standardele vremii, acest fapt era înregistrat ca un progres. Din nefericire, Napoleon a suplimentat acest organ secular printr-o adunare de rabini și mireni cultivați, care funcționa în paralel și avea rolul de a sfătui adunarea în legătură cu aspectele tehnice ale Torei și Halachei. Reacția din partea elementelor tradiționale din cadrul iudaismului a fost foarte modestă. Nu recunoșteau dreptul lui Napoleon de a inventa un asemenea tribunal, cu atât mai puțin de a-l convoca. Cu toate acestea, rabinii și erudiții s-au întrunit, între februarie și martie 1807, cu multă pompă și ceremonie. Adunarea a fost numită Sanhedrin.[119] A atras cu mult mai multă atenție decât cealaltă adunare, serioasă și laică, și a rămas în amintirea europenilor multă vreme după ce politica iudaică a lui Napoleon a fost dată uitării. Situată la dreapta spectrului politic, încă de pe atunci violent de suspicios în privința activităților evreilor din pricina scopului lor radical real sau doar presupus, întrunirea falsului Sanhedrin – un organism care nu mai existase de mai bine de un mileniu și jumătate – a stârnit puternice tendințe conspirative. Oare nu era vorba aici de o adunare deschisă și autorizată a unui conclav care se aduna oricum tot timpul în taină? Din negura timpului reveneau amintiri despre presupusele adunări internaționale de taină ale evreilor, pentru a alege în fiecare an alt oraș unde să comită omorul ritual. Astfel a apărut o nouă teorie a conspirației, lansată în același an de Abbé Barruel în cartea sa *Mémoire pour servir à l'histoire du jacobinisme* (*Memoriu care să servească la istoria iacobinismului*). Ea prefigura majoritatea născocirilor care au fost ulterior cuprinse în miturile despre „Înțelepții Sionului" și comploturile lor. Sanhedrinul a atras atenția și noilor organizații polițienești secrete create de

autocrațiile din Europa Centrală și de Est pentru a contracara amenințarea radicală, văzută acum ca o provocare permanentă la adresa ordinii tradiționale. Și tocmai din acest mediu al polițiilor secrete aveau să apară în cele din urmă *Protocoalele înțelepților Sionului.*

Prin urmare, când au căzut zidurile ghetoului, iar evreii au păşit în libertate, au descoperit că intrau într-un nou ghetou, mai puțin tangibil, dar la fel de ostil, ghetoul suspiciunii. Schimbaseră vechea lipsă de drepturi cu antisemitismul modern.

PARTEA A CINCEA

EMANCIPAREA

Pe 31 iulie 1817, un băiat evreu precoce, în vârstă de doisprezece ani, Benjamin Disraeli, a fost botezat după ritul anglican, la St Andrew's, Holborn, de către reverendul Thimbleby. Era punctul culminant al conflictului dintre tatăl băiatului, Isaac D'Israeli, și sinagoga Bevis Marks, în legătură cu un aspect important al principiului iudaic. După cum am văzut, conform religiei iudaice, îndatorirea de a servi comunitatea nu era o opțiune și nu era considerată un privilegiu, ci era din capul locului o obligație. În 1813, domnul D'Israeli, un om înstărit, a fost ales custode, în conformitate cu legile congregației Bevis Marks. Ceea ce i-a stârnit indignarea. Întotdeauna își îndeplinise îndatoririle religioase și se considerase evreu. Iar ca autor de studii clasice, scrisese un eseu intitulat *The Genius of Judaism* (*Geniul iudaismului*). În schimb, opera sa majoră era o biografie în cinci volume a regelui Carol Martirul. Avea o opinie proastă atât despre iudaism, cât și despre evrei. În cartea sa *Curiosities of Literature* (*Curiozități literare*) (1791), descria Talmudul drept „un sistem complet al învățăturilor barbare ale evreilor". Considera că evreii nu aveau „de pierdut nici un om de geniu sau mari talente. Pot să-i număr pe degetele de la o mână. Zece secole nu au produs zece oameni de seamă"[1]. Prin urmare, s-a adresat în scris Consiliului bătrânilor, spunând că el are „obiceiuri de viață de om retras", care trăise „întotdeauna în afara sferei de observație a domniilor voastre", și că o persoană ca el nu putea cu nici un chip să îndeplinească „îndatoriri ce n-au fost niciodată conforme cu sentimentele mele"[2]. A fost amendat cu 40 de lire, iar problema a fost dată uitării. Trei ani mai târziu, a fost reluată, însă de data asta D'Israeli a renunțat cu totul la iudaism, botezându-și copiii. Ruptura a avut o mare importanță atât pentru fiul lui, cât și pentru Anglia, și nu numai. Pentru că evreii nu au fost numiți în mod legal în parlament decât începând cu 1858 și, dacă nu ar fi fost botezat, Disraeli nu ar fi ajuns niciodată prim-ministru.

La șapte ani după botezul lui Disraeli, pe 26 august 1824, un eveniment similar a avut loc în orașul german Trier, de data asta în

legătură cu un băiețel în vârstă de șase ani, botezat Karl Heinrich Marx. Apostazia familiei sale era mult mai serioasă. Bunicul lui Marx fusese rabin în Trier până când a murit, în 1789; unchiul său încă era rabin. Mama lui se trăgea dintr-o veche familie de rabini și erudiți vestiți, o linie ilustră ce se întorcea în timp până la Meier Katzellenbogen, un rector din secolul al XVI-lea al Colegiului Talmudic din Padova.[3] În schimb, tatăl lui Marx, Heinrich, era un produs al Iluminismului, îi studiase pe Voltaire și Rousseau. Era și un avocat foarte ambițios. Trier se găsea acum în Prusia, unde evreii se emancipaseră după edictul din 11 martie 1812. Teoretic, acesta rămăsese valabil, în ciuda înfrângerii lui Napoleon. În realitate însă era încălcat. Evreii puteau, așadar, să se pregătească pentru profesia de jurist, dar nu o puteau practica. Ca urmare, Heinrich Marx a preferat să se creștineze și, la timpul cuvenit, a ajuns decan al baroului din Trier. Cât despre Karl Marx, în loc să urmeze cursurile *ieșivei,* s-a înscris la liceul din Trier, condus la acea dată de un director care, ulterior, avea să fie concediat din pricina liberalismului său. Botezul lui s-a dovedit a fi încă și mai semnificativ pentru lumea întreagă.

Convertirea la creștinism a fost unul dintre modurile în care evreii au reacționat la epoca emancipării. În mod tradițional, botezul fusese o cale de a scăpa de persecuții, care n-ar mai fi trebuit să fie necesară în această epocă. În realitate, începând cu sfârșitul secolului al XVIII-lea, a devenit un lucru tot mai comun. Nu mai era considerat un act dramatic de trădare, trecând de la o lume la alta. Odată cu declinul rolului jucat de religii în societate, convertirea era mai puțin un act religios, și mai degrabă unul laic; putea fi chiar un gest cinic. Heinrich Heine (1797–1856) s-a botezat la un an după Karl Marx, definind acest act drept „biletul de intrare în societatea europeană". În secolul al XIX-lea, în Europa central-răsăriteană, cel puțin 250.000 de evrei și-au cumpărat astfel biletele.[4] Istoricul german Theodor Mommsen, un mare prieten al evreilor, a subliniat faptul că creștinismul nu era atât un nume pentru o religie, cât „singurul cuvânt care exprima caracterul civilizației internaționale din ziua de azi, în care multe milioane de pe întreg globul acesta multinațional se simt uniți"[5]. În secolul al XIX-lea, un om simțea că trebuia să devină creștin în același fel în care, un secol mai târziu, avea să simtă că trebuia să învețe limba engleză. Lucru ce se aplica atât nenumăraților nativi de culoare, cât și evreilor.

Căci pentru un evreu, oriunde în altă parte decât în Statele Unite, a rămâne evreu reprezenta un sacrificiu material. Romancierul austriac și editorul de ziar Karl Emil Franzos (1848–1904) spunea că,

în această privință, evreii manifestau diferite atitudini: „Unii evrei nu se hotărăsc să facă acest sacrificiu și să se boteze. Alții o fac, dar în inima lor consideră iudaismul ca pe o nefericire și ajung să-l urască. O a treia categorie, tocmai din pricină că sacrificiul a fost atât de mare, ajung să se apropie și mai mult de iudaism."[6] Botezul putea să ofere recompense considerabile. În Anglia, începând cu mijlocul secolului al XVIII-lea, botezul a înlăturat și ultimele obstacole din drumul evreilor spre vârfurile societății. Milionarul Samson Gideon era pregătit pentru acest sacrificiu, dar nu și să-l impună fiului său. Ca urmare, a izbutit să-i obțină fiului său Samson Gideon Junior titlul de baronet cât mai era student la Eton, și, la timpul cuvenit, tânărul a intrat în parlament și a căpătat un titlu de noblețe irlandez. Sir Manasseh Lopez a acceptat să fie botezat și a devenit membru al parlamentului; la fel și David Ricardo; un al treilea membru al parlamentului, fostul evreu Ralph Bernal, a ajuns să fie președinte al comitetelor (vicepreședinte al Camerei).

Pe continent, iudaismul a rămas un obstacol nu numai în calea unei cariere politice, ci și în multe forme de activitate economică. Până și Napoleon impusese evreilor, în 1806, anumite restricții juridice. Abrogate în 1815, ele n-au fost reînnoite de Bourboni, spre cinstea lor; dar abia din 1831, când li s-au acordat drepturi egale cu creștinii, au început evreii să se simtă în siguranță din punct de vedere legal, și vechiul jurământ evreiesc a mai funcționat încă cincisprezece ani. Articolele Confederației Germane (1815) i-au privat pe evrei de multe dintre drepturile acordate în epoca lui Napoleon, în special în Bremen și Lübeck, de unde chiar au fost expulzați o vreme, în Hamburg, Frankfurt și Mecklenburg. În Prusia, evreii continuau să plătească impozitul pe cap de locuitor, impozitul anual, o taxă ipotecară și un impozit pe profit, pentru locuință. Nu aveau voie să dețină pământ, să facă negoț sau să practice o profesie. Trebuiau în mod obligatoriu să se limiteze doar la „afaceri de urgență autorizate", care nu intrau câtuși de puțin în preocupările breslelor, și la împrumuturi cu dobândă. În 1847, a avut loc o a doua reformă prusacă, iar în anul următor revoluția a antrenat întocmirea unei liste de „Drepturi fundamentale ale poporului german", prin care se stabileau drepturile civile pe o bază non-religioasă și care au fost incluse în constituțiile majorității statelor germane. Cu toate acestea, restricțiile de rezidență pentru evrei au rămas valabile în cele mai multe dintre ele, până în anii 1860. În Austria, emanciparea legală generală nu s-a produs până în 1867. În Italia, căderea lui Napoleon a întors timpul îndărăt pentru evrei, în aproape toate regiunile, trebuind să mai treacă

o generație până a se reveni la drepturile câștigate în anii 1790. Abia în 1848 a pătruns adevărata emancipare în Toscana și Sardinia, urmate de Modena, Lombardia și Romagna (1859), Umbria (1860), Sicilia și Napoli (1861), Veneția (1866) și Roma (1870). Un sumar simplu al unui proces lung și complicat, implicând multe întreruperi, retractări și excepții. Prin urmare, chiar și în Europa vestică, procesului început în 1789–1791 în Franța i-au trebuit optzeci de ani pentru a se încheia în termeni pur juridici. Mai spre răsărit, mai ales în Rusia și România, lipsa de drepturi a evreilor constituia încă o problemă serioasă.

Aceste amânări și nesiguranțe explică faptul că mulți evrei și-au obținut biletul spre societate prin botez. Dar mai erau și alte soluții la „problema" de a fi evreu în secolul al XIX-lea. Pentru mulți evrei, soluția ideală fusese găsită de membrii familiei Rothschild. Ei au devenit cei mai iluștri exponenți ai noului fenomen al finanțelor secolului al XVIII-lea: banca privată. Mulți evrei – în special dintre urmașii evreilor de curte – au fondat asemenea case financiare private. Dar familia Rothschild a izbutit să o facă fără să se boteze și fără să eșueze. O familie care s-a remarcat prin faptul că a reușit simultan patru lucruri dificile și adeseori incompatibile: să strângă o avere imensă într-o perioadă scurtă de timp și pe căi cinstite; să o distribuie în multe direcții, bucurându-se în același timp de încrederea multor guverne; să continue să obțină profituri imense și să le cheltuiască fără să stârnească nemulțumirea populară; și să rămână evrei atât în ceea ce privește legea, cât și în spirit. Nici un evreu nu a făcut vreodată mai mulți bani și nu i-a cheltuit cu o mai mare generozitate, păstrându-și în același timp popularitatea.

Cu toate acestea, membrii familiei Rothschild sunt plini de mistere. Nu există nici o carte care să ne lămurească în privința lor și să fie exactă în relatare.[7] S-au scris biblioteci întregi de aberații despre ei. Pentru acest lucru, cea mai mare vină o poartă familia. O femeie care plănuise să scrie o carte intitulată *Minciuni despre familia Rothschild* a abandonat proiectul spunând: „Nu a fost greu să identific minciunile, dar mi-a fost imposibil să aflu adevărul."[8] Familia își păzea cu strășnicie tainele. Un lucru de înțeles, de altfel, fiind bancheri particulari. Aveau relații confidențiale cu mai multe guverne, ca și cu un număr nesfârșit de persoane influente. Erau evrei, deci în mod deosebit vulnerabili în fața oricăror litigii distructive. Nu țineau mai multe documente decât era absolut necesar, își distrugeau documentele sistematic din tot felul de motive personale și de afaceri. Erau mai ales preocupați ca nici un amănunt al vieții lor să nu poată fi folosit în favoarea antisemitismului. Iată de ce

decesele lor au fost urmate de holocausturi de documente personale mai mari și mai neiertătoare decât cele ale familiei reginei Victoria. Cel mai recent cronicar al familiei, Miriam Rothschild, crede că ar mai fi existat un motiv. Nu aveau o cameră în care să-și păstreze arhivele. Nu-i interesa istoria familiei. Își respectau strămoșii, pentru că așa se cădea, și cumpăneau cu înțelepciune viitorul. Dar trăiau în prezent și nu le prea păsa de trecut sau de viitor.[9]

Cu toate acestea, faptele demne de remarcat în legătură cu Rothschilzii sunt ușor de descifrat. Erau un produs al războaielor napoleoniene, la fel cum prima fază a finanțelor evreiești pe scară largă a fost un produs al Războiului de Treizeci de Ani, și exact din același motiv: pe timp de război, creativitatea evreilor apare în prim-plan și prejudiciile produse de neevrei trec în planul secund. În esență, averea familiei a fost creată de Nathan Mayer Rothschild în Londra. Lucrurile s-au întâmplat astfel. Până la începutul războaielor revoluționare din Franța, la mijlocul anilor 1790, sistemul bancar comercial era dominat de neevrei: familia Baring în Londra, familia Hope în Amsterdam, frații Bethmann în Frankfurt. Războiul a făcut ca piața financiară să se lărgească, creând astfel loc și pentru alții.[10] Printre cei nou-veniți în domeniu se număra și un grup de evrei de origine germană – Oppenheim, Rothschild, Heine, Mendelssohn. Numele de Rothschild provenea din secolul al XVI-lea, de la scutul roșu de pe casa familiei din ghetoul din Frankfurt. Patriarhul familiei, Mayer Amschel (1744–1812), era un agent de schimb care se ocupa și de comerțul cu antichități și monede vechi. S-a extins curând și în domeniul textilelor, ceea ce însemna legături cu Anglia, iar ca urmare a faptului că i-a vândut monede vechi lui Wilhelm IX, elector de Hessen-Cassel, a devenit agentul financiar principal al acestuia. Electorul însuși a câștigat o avere imensă din faptul că a furnizat mercenari armatei britanice. Deci încă o legătură cu Anglia.

În 1797, Mayer Amschel și-a trimis fiul, pe Nathan, în Anglia, să-i administreze afacerile din acea țară. Nathan s-a dus la Manchester, centrul primei faze a revoluției industriale și a ceea ce devenea cu repeziciune un comerț mondial cu produse de bumbac. El nu producea bumbac, ci îl cumpăra de la mici ateliere de filatură, îl trimitea la alte ateliere de imprimare de țesături, apoi vindea produsul finit direct cumpărătorilor de pe continent, ocolind târgurile. A deschis astfel un drum pe care aveau să-l urmeze și alte familii evreiești implicate în comerțul cu țesături de bumbac: familia Behren din Leeds, de exemplu, și Rothenstein din Bradford.[11] Metoda de vânzare directă a lui Nathan implica acordarea unui credit pe trei luni, ceea ce oferea, la rândul său, accesul pe piața monetară londoneză.

Nathan își făcuse deja „studiile" în domeniu sub îndrumarea agentului de legătură al tatălui său, Levi Barent Cohen, cu a cărui fiică, Hannah, s-a și însurat. În 1803, și-a transferat operațiunile la Londra, tocmai la timp ca să intre în afaceri de împrumut către guvern, odată cu extinderea războiului. Guvernul britanic avea nevoie să vândă titluri de stat în valoare de 20 de milioane de lire pe an. Piața nu putea absorbi direct această cantitate, prin urmare părți din ea erau vândute unor intermediari, care găseau clienți. Nathan Rothschild, care-și câștigase deja o bună reputație cu scrisorile de credit în domeniul comerțului cu produse textile, participa în acest sindicat al contractorilor, acționând în același timp ca bancă de scontare pentru certificatele de schimb internaționale.[12] Avea un avantaj demn de invidiat în obținerea fondurilor de rulment. După dezastrul produs de bătălia de la Jena în 1806, electorul de Hessen-Cassel și-a trimis întreaga avere lui Nathan, la Londra, pentru a-i fi investită în valori mobiliare britanice, încât Nathan, servind interesele lui Wilhelm IX, și-a alcătuit propriile sale resurse. Reputația de care se bucura acum în oraș nu mai putea fi clătinată. Dar acesta nu era singurul lui talent – se pricepea de asemenea de minune să transporte în siguranță și rapid lingouri în condițiile cele mai periculoase. În cinci ani, între 1811 și 1815, Rothschild și comisarul-șef britanic, John Herries, au reușit să trimită în deplină siguranță 42,5 milioane de lire în aur armatei britanice din Spania, transfer din care mai mult de jumătate a fost asigurat de Nathan însuși sau de fratele său mai tânăr, James, care opera în Franța.[13] Când a avut loc bătălia de la Waterloo, capitalul Rothschild se ridica la 136.000 de lire, din care Nathan avea la Londra 90.000.[14]

Operațiile din Paris ale lui James, începând cu 1811, au marcat expansiunea rețelei familiale. Un al treilea frate, Salomon Mayer, a deschis o filială la Viena, în 1816, iar un al patrulea, Karl Mayer, a înființat una la Napoli, în 1821. După moartea bătrânului cap de familie, fiul cel mare, Amschel Mayer, a preluat conducerea biroului din Frankfurt. Rețeaua se potrivea perfect noii ere de finanțe în timp de pace, care a debutat în 1815. Strângerea de fonduri uriașe pentru finanțarea armatelor a dus la apariția unui sistem financiar internațional bazat pe hârtii de valoare și credite, un sistem pe care guvernele descopereau că îl puteau folosi în tot felul de scopuri. În deceniul 1815–1825 au circulat mai multe asemenea hârtii decât în tot secolul trecut, Nathan Rothschild luând treptat locul familiei Baring drept principala agenție și autoritate financiară din Londra. Nu trata cu guverne sud-americane volatile, ci în principal cu

autocrații europene solide – Austria, Rusia, Prusia, cunoscute drept Sfânta Alianță; pentru ele a strâns o sumă uriașă în 1822. El s-a ocupat de șapte dintre cele douăzeci și șase de împrumuturi guvernamentale străine, obținute la Londra între 1818 și 1832, precum și de un alt împrumut în colaborare, însumând un total de 21 de milioane de lire, ori 39% din totalul împrumuturilor.[15]

La Viena, bancherii Rothschild vindeau obligațiunile Habsburgilor, îl consiliau în probleme financiare pe prințul Metternich și au construit prima linie de tren austriacă. Prima linie de tren franceză a fost construită de Rothschild Frères la Paris; aceeași firmă acumula capital pentru familiile imperiale Bourbon, Orléans și Bonaparte, finanțând în același timp pe noul rege al Belgiei. La Frankfurt, realizau emisiuni în numele a peste zece capete încoronate germane. La Napoli, au strâns bani pentru guvernul statului, dar și pentru Sardinia, Sicilia și statele papale. Capitalul reunit al Rothschilzilor creștea continuu, de la 1,77 de milioane lire în 1818, la 4,3 milioane în 1828, la 34,35 de milioane în 1875, dintre care ramura londoneză controla 6,9 milioane.[16] Multiplele contacte ale rețelei, răspândite peste tot, făceau ca puterea monetară de care dispunea firma să fie cu mult mai mare. Aveau un fler specific evreiesc pentru strângerea de informații și transmiterea lor mai departe. Pe la mijlocul secolului, evreii își schimbau încet orientarea dinspre sistemul bancar spre cel al comunicațiilor prin cablu. Paul Julius Reuter (1816–1899), al cărui nume inițial fusese Israel Beer Josaphat, a părăsit banca unchiului său din Göttingen pentru a întemeia, în 1848, cea mai mare agenție de știri din lume. În calitate de corespondent de la Paris pentru *The Times*, Adolf Opper, sau Adolphe Opper de Blowitz, cum își spunea el (1825–1903), a devenit centrul celei mai bune rețele private de știri din Europa, oferind la nevoie și servicii de comunicații telegrafice. Dar nici un ziar nu a beneficiat vreodată de un serviciu de știri-cheie în domeniul financiar comparabil cu acela al familiei Rothschild. În anii 1930, curierii lor încă mai erau recrutați din cadrul familiei Folkestone, descendenți ai marinarilor care străbătuseră canalul în cutere, pentru a transmite mesaje în timpul bătăliei de la Waterloo.[17]

Spre deosebire de evreii de curte, noul tip de firmă internațională creată de familia Rothschild era insensibilă la atacuri locale. În 1819, parcă pentru a demonstra că drepturile nou dobândite de evrei erau deocamdată iluzorii, violența antisemită a izbucnit în multe părți ale Germaniei. Răscoalele acestea „Hep-Hep", după cum au fost numite (probabil după vreun strigăt de război al cruciaților, sau mai

curând după îndemnul căprarilor din Franconia, când își mânau caprele la păscut), au inclus și un atac asupra biroului Rothschild din Frankfurt. Acțiunea nu a avut nici un efect. Și nici următorul atac, din timpul revoluției de la 1848. Banii nu mai erau acolo. Se transformaseră de mult în hârtii de valoare și călătoreau prin lume. Rothschilzii au încheiat un ciclu la care evreii trudeau de multe secole – cum să-și imunizeze proprietățile legale în fața violenței spoliatoare. Prin urmare, adevărata lor avere nu putea ajunge pe mâinile gloatelor și nici ale monarhilor lacomi.

Nathan Mayer Rothschild, geniul financiar care a făcut averea firmei, a murit în 1836 la Frankfurt, în timp ce participa la căsătoria fiului său cel mare, Lionel, cu Charlotte, fiica fratelui său Karl, șeful sucursalei din Napoli. Rothschilzii se căsătoreau aproape întotdeauna numai cu persoane din propria familie; când vorbeau despre „căsătoria în afară", nu se refereau la cineva care nu era evreu, ci din afara clanului. Scopul acestor căsătorii între rude era acela de a păstra zestrea în cadrul firmei; deși se spunea că dota adusă de soții erau adesea acțiuni de care bărbații doreau să se debaraseze, cum erau cele în căile ferate sud-americane.[18] Căsătoria lui Lionel cu Charlotte a fost sărbătorită la vechea reședință a familiei, din Judengasse, unde încă mai trăia bătrâna doamnă, născută Gudule Schnappers, în vârstă de optzeci și patru de ani, mamă a nouăsprezece copii: avea să mai supraviețuiască încă un deceniu. Moartea lui Nathan a fost un eveniment de o importanță considerabilă: porumbelul-mesager trimis la Londra pentru a transmite știrea a fost împușcat deasupra stațiunii maritime Brighton; se spune că purta cu el mesajul cifrat: *„Il est mort."*[19] Dar filiala sa, N.M. Rothschild, care era inima puterii firmei, a devenit tot mai puternică, după cum era și firesc. Londra era centrul financiar al lumii, iar Rothschilzii, coloana ei cea mai de nădejde. Astfel, în cei șaisprezece ani dintre 1860 și 1875, guvernele străine au strâns peste 700 de milioane de lire sterline la Londra. Din cele cincizeci de bănci implicate în acest proces, zece erau evreiești, incluzând nume importante ca Hambro, Samuel Montagu și Helbert Wagg.[20] Dar familia Rothschild a jucat cel mai mare și mai variat rol dintre toate cele cincizeci.

Inevitabil, o asemenea forță financiară antrena după sine influența politică. Tânărul Disraeli a fost cel care a susținut primul că evreii și conservatorii erau aliați firești, atrăgând atenția că ambele alegeri critice din City of London, din iunie 1841 și din octombrie 1843, fuseseră decise de voturile evreilor; în octombrie, reprezentanții familiei Rothschild i-au convins pe evrei să meargă la vot chiar într-o

sâmbătă, pentru ca un liberal care se împotrivea legilor protecționiste* să câștige în parlament![21] Lionel, capul familiei, a câștigat el însuși mandatul pentru City, în 1847 (deși nu și-a putut ocupa locul în parlament decât după abolirea tuturor interdicțiilor pentru evrei, în 1858); șeful Partidului Conservator, lordul George Bentinck, a subliniat importanța acestui vot într-o scrisoare către J.W. Croker: „Alegerea lui Lionel Rothschild ca reprezentant al City of London este o asemenea expresie a opiniei publice, încât nu cred că partidul, ca partid, ar avea ceva de câștigat reluând problema evreiască. Este ca atunci când ținutul Clare îl alege pe O'Connell, sau Yorkshire pe Wilberforce; Clare a lămurit problema catolică, Yorkshire pe cea a comerțului cu sclavi, iar acum a venit timpul ca și City of London să pună odată punct problemei evreiești."[22]

Dar Rothschilzii au fost destul de înțelepți să nu insiste pe această temă și nici pe oricare alta. Știau că timpul e de partea lor și erau pregătiți să aștepte atât cât era necesar. Nu le plăcea să-și folosească nesocotit puterea financiară sau să fie văzuți făcând așa ceva. În mod colectiv, toți cei din familia Rothschild au fost întotdeauna în favoarea păcii, ceea ce nu e greu de imaginat; individual însă, fiecare filială în parte tindea să susțină scopurile politice ale țării în care funcționa, ceea ce iarăși e de la sine înțeles.[23] În Marea Britanie, acolo unde aveau cea mai mare putere, dacă ar fi dorit să și-o exercite, documente recent descoperite arată că familia Rothschild ar-areori a luat inițiativa de a forța mâna guvernului.[24] În momente de îndoială în privința politicii externe, ca de exemplu în timpul crizei egiptene din 1884, obiceiul lor era acela de a întreba guvernul ce minister să preia ei.

De fapt, adoptaseră o manieră foarte englezească de a desconsidera banii ca atare – pentru ei, banii erau „aluminiu" –, folosindu-i, mai degrabă, pentru a clădi o poziție socială. Au întemeiat două ghetouri magnifice, unul urban, celălalt în zona rurală. Cel urban era situat în partea de jos a străzii Piccadilly, la întretăierea cu Park Lane. Procesul a fost început de bătrânul Nathan, în 1825, când a încetat să mai locuiască „deasupra magazinului", la New Court nr. 2, St Swithin's Lane în City, cumpărând imobilul de pe Piccadilly nr. 107 de la doamna Coutts, văduva bancherului. L-au urmat și alți membri ai familiei, din Anglia și de pe continent. În anii 1860, fiul

* Corn Laws (1815), legile asupra cerealelor, interziceau importul de cereale pentru a-i proteja pe producătorii de cereale din Marea Britanie și Irlanda de competiția importurilor străine mai ieftine (*n.ed.*).

său Lionel a construit edificiul de la nr. 148, alături de Apsley House, dotându-l cu cea mai frumoasă sală de bal din Londra; inaugurarea casei a coincis cu căsătoria fiicei sale Evelina cu vărul ei Ferdinand, din Viena. Disraeli a ținut un toast în sănătatea miresei. Ferdinand a cumpărat clădirea de la nr. 143 din Piccadilly, prevăzută cu o altă faimoasă sală de bal, toată în alb. La numărul următor, 142, locuia sora lui, Alice. În spate, Leopold de Rothschild a cumpărat clădirea din Hamilton Place, nr. 5. După colț, la nr. 1 în Seamore Place, locuia Alfred de Rothschild, vestitul dandy. Hannah Rothschild, moștenitoarea care s-a măritat cu lordul Rosebery, a preluat fostul nr. 107.[25]

Pentru o casă la țară – Gunnersbury, lângă Acton –, bătrânul Nathan a plătit 20.000 de lire în 1835. Dar nu acela a fost adevăratul început. Ghetoul din zona rurală a început, de fapt, atunci când văduva lui a cumpărat o casă lângă Mentmore, în valea Aylesbury, la Buckinghamshire. Treptat, au început cu toții să se așeze în această regiune, întinzându-se până în comitatul Hertfordshire, din apropiere. Baronul Mayer Rothschild a construit Mentmore Towers, după modelul castelului Wollaton. Sir Anthony de Rothschild s-a mutat în Aston Clinton. În 1873, Lionel a cumpărat Tring, în Hertfordshire, pentru 250.000 de lire. Avea și un domeniu de 1.400 de acri la Halton, care ulterior a intrat în posesia lui Alfred de Rothschild. Mai era casa Ascott, a lui Leopold de Rothschild, situată în Wing, lângă Leighton Buzzard. În anii 1870, baronul Ferdinand a construit Waddesdon, având și alte case în Leighton Buzzard și Upper Winchendon. Sora lui, Alice, deținea Eythrop Priory. Astfel că valea Aylesbury a devenit ținutul Rothschild. Dețineau 30.000 de acri în zonă, reprezentând regiunea respectivă în parlament între 1865 și 1923.

Sediul central din zona rurală era la Tring, extins de Nathan, fiul și moștenitorul lui Lionel, la un domeniu de 15.000 de acri. El a devenit primul lord Rothschild și șeful puterii executive judecătorești în Buckinghamshire. În adevărata tradiție evreiască, el a preschimbat Tring într-un miniatural stat asistențial. Localnicii beneficiau astfel de canalizare și electricitate, serviciu de pompieri, o sală de lectură, loturi mici de pământ, servicii medicale, chiar și de un cimitir pentru câini; pentru angajați erau organizate tabere de odihnă, studii de calificare, un plan de pensii și altul pentru șomaj, coșuri cu mâncare și petreceri. Proprietarii domeniului se preocupau de creșterea animalelor, silvicultură, experimente de conservare a naturii și organizau concursuri de oi.[26]

Tatăl lordului Rothschild, Lionel, se ocupase de multe împrumuturi guvernamentale menite să finanțeze programele de stopare a foametei în Irlanda, luptele din Crimeea, achiziționarea acțiunilor la Canalul de Suez; era foarte apropiat de Disraeli, mult mai apropiat decât le convenea ambilor să admită, atât în City, cât și în viața publică. Era știut drept o persoană dezinteresată, deoarece, lucru cunoscut de toată lumea, preferase să renunțe la un profit de două milioane de lire decât să emită un împrumut de o sută de milioane de lire guvernului rus antisemit.[27] Era în termeni excelenți cu Gladstone și ministrul său de externe, lordul Granville. Dar la fel de bine se înțelegea cu conservatorii. Pe lordul Randolph Churchill l-a transformat dintr-un denigrator convențional al „intereselor legitime" ale evreilor într-un adevărat filosemit. Și lui A.J. Balfour i-a schimbat optica, făcând din el poate cel mai bun prieten englez pe care l-au avut vreodată evreii. De la moartea tatălui său, în 1879, și până la propriul său deces, în 1915, a fost purtătorul de cuvânt neoficial pentru City of London. Scriind despre el, strănepoata lui, Miriam Rothschild, afirmă că, privind dintr-o perspectivă mondială, el a avut probabil o influență mai mare decât oricare alt evreu din Antichitate și până în prezent.[28] „Aș dori să știu", întreba retoric Lloyd George în discursul său din 1909, la Limehouse, „este oare lordul Rothschild dictatorul acestei țări?" Nicidecum: era doar puternic, într-un sens benefic. În 1915, pe patul său de moarte din casa cu nr. 148 de pe Piccadilly, a fost vizitat de lordul Haldane (interimar la Ministerul de Externe), care l-a rugat să oprească un vas neutru ce transporta aur în Germania. El i-a răspuns: „Foarte simplu", și a scris o instrucțiune pe dosul unui plic.[29]

Rothschild era popular pentru că actele sale princiare de caritate nu erau doar înțelepte și sistematice, ci și excentrice. Copiii care-i făceau semne cu mâna când trecea cu trăsura primeau adesea o ploaie strălucitoare de monede de zece șilingi. Soția lui, Emma, spunea că gestul ăsta era „lipsit de considerație și jignitor", dar el îi răspundea că plozii vedeau altfel lucrurile, și avea dreptate; o bătrână din Tring i-a povestit lui Miriam Rothschild că i s-a întâmplat și ei, și n-a uitat niciodată. Familia Rothschild era în general îndrăgită în Anglia, nu numai pentru că avea grajduri cu cai de curse câștigători, ci și pentru că „nu-și strunea niciodată caii". Astfel că oamenilor de rând nu le păsa dacă bucătarul-șef al lui lady Rothschild, Grosstephen Senior, poate cel mai bun din lume, avea un credit la negustorii de pește de 5.000 de lire pe an. La fiecare Crăciun, Rothschild dăruia fiecărui șofer de taxi din East End care îl servea câte o pereche de

fazani. La moartea lui, zarzavagiii și-au acoperit tejghelele cu pânză neagră, în semn de doliu. *Pall Mall Gazette* scria următoarele: „Datorită vieții lordului Rothschild, Marea Britanie a scăpat de acele prejudecăți rasiale de care atât de multe alte țări s-au rușinat în ultima generație. El a fost, în același timp, prinț în Israel și un englez de care toată Anglia ar trebui să fie mândră."

Disraeli a fost primul care a sesizat că atitudinea familiei Rothschild, cu acea mândrie neafectată față de talentele evreilor, inclusiv acela de a face bani – care să fie cheltuiți cu aceeași bucurie –, a jucat un rol important în această problemă. La începutul carierei sale, Disraeli se bucurase de ospitalitatea de la Gunnersbury și îi scria surorii lui, Hannah: „Am fost foarte bine primit de bătrâna noastră prietenă Amy, care m-a servit cu o țestoasă nemaipomenită, de care altfel n-aș fi avut parte."[30] Disraeli considera că Rothschilzii reprezentau un bun inestimabil al seminției iudaice, care trebuia ridicat în slăvi cu orice ocazie. Și-a publicat romanul *Coningsby* în 1844, același an în care Marx – după cum vom vedea – a abordat o viziune distructivă asupra „problemei evreiești". Mentorul clarvăzător din poveste este Sidonia, supermanul evreiesc, al cărui model – a dat de înțeles Disraeli – a fost Lionel Rothschild. Un portret foarte măgulitor, într-adevăr. Dar lui Disraeli i-a plăcut întotdeauna să exagereze inteligența și spiritul de prevedere ale familiei Rothschild, așa cum construia mistere și drame în jurul activităților ei. El a fost cel care a tratat ca pe ceva senzațional achiziționarea acțiunilor kedivului în 1876, și tot el a fost cel care a creat o mare parte din acea absurdă – însă valoroasă și creatoare, în ochii lui Disraeli – mitologie care s-a țesut în jurul familiei.

Desigur că Disraeli ar fi recunoscut oricând că prezentarea succesului familiei Rothschild drept un basm vrăjit era posibilă doar în Anglia, o țară cu un climat politic și social extrem de ospitalier. Începând cu 1826, după ridicarea tuturor restricțiilor, evreii au putut să vină în Anglia de oriunde, fără nici o oprelițe. Odată ajunși acolo și naturalizați, poziția lor era următoarea, după cum o prezintă lordul cancelar Brougham în 1833: „Supușii Maiestății Sale care practică religia iudaică s-au născut cu toate drepturile, imunitățile și privilegiile tuturor celorlalți supuși ai Maiestății Sale, cu excepția cazurilor în care anumite prevederi legale îi privează de aceste drepturi, imunități și privilegii."[31] Asemenea restricții existau, într-adevăr, și evreii le descopereau doar prin intermediul jurisprudenței. Dar odată descoperită dificultatea, agitația care se crea în jurul ei determina, în cele mai multe cazuri, parlamentul ori organul legislativ

respectiv să le ofere evreilor drepturi egale în chestiunea cu pricina. Astfel, în 1833, anul în care lordul Brougham a făcut declarația de mai sus, evreii au primit dreptul să exercite meseria de avocat. Treisprezece ani mai târziu, s-a dat o hotărâre prin care se rezolva în favoarea lor controversata problemă a dreptului evreilor de a poseda pământ.

De asemenea, Marea Britanie era pregătită de mult nu numai să-i primească și să-i accepte pe evrei, ci și să-i ajute pe cei din străinătate. Acest lucru s-a întâmplat prima oară în 1745, când Maria Tereza i-a expulzat pe evrei din Praga; aliatul ei, George II, a protestat prin intermediul canalelor diplomatice. În 1814, lordul Castlereagh, ministrul de externe, și-a instruit ambasadorul, contele de Clancarty, să „încurajeze adoptarea generală a unui sistem de toleranță față de persoanele de religie iudaică din întreaga Germanie". Gândindu-se, fără îndoială, la membrii familiei Rothschild, el a făcut eforturi speciale în favoarea comunității din Frankfurt. Și la congresul de la Aix-la-Chapelle evreii au fost ajutați de Marea Britanie.[32]

Lordul Palmerston a depus o activitate intensă în sprijinul evreilor, atât din motive politice generale, cât și pentru că socrul său, lordul Shaftesbury, era convins că întoarcerea evreilor la Ierusalim va grăbi a doua venire a lui Isus.[33] Între 1827 și 1839, în mare parte datorită eforturilor britanice, populația Ierusalimului a crescut de la 550 de suflete la 5.500, iar în toată Palestina la 10.000 – adevăratul început al întoarcerii evreilor pe Pământul Făgăduinței. În 1838, Palmerston a numit primul viceconsul occidental în Ierusalim în persoana lui W.T. Young, spunându-i să „acorde în general protecție evreilor"[34]. Doi ani mai târziu, îi scria lordului Ponsonby, ambasadorul britanic la Constantinopol, instruindu-l să facă presiuni asupra turcilor pentru a le permite evreilor din Europa să se întoarcă în Palestina. Drept argument, urma să spună că evreii colonişti, oameni care știau să muncească din greu și care aveau să fie sprijiniți de banii firmei Rothschild, „vor contribui imens la sporirea veniturilor Imperiului Turc și la dezvoltarea civilizației în întreaga regiune". „Palmerston a fost deja ales de Dumnezeu să fie o unealtă a binelui pentru străvechiul Său popor", scria Shaftesbury; scrisoarea către Ponsonby era „un preludiu la Antitipul decretului lui Cirus"*.

Palmerston i-a sprijinit de asemenea pe evreii occidentali bogați să vină în ajutorul coreligionarilor lor asediați. În februarie 1840, uciderea

---

* Aluzie la Ezdra 1:2–4, 6:3–5, unde este citat decretul din 537 î.Cr. dat de Cirus II cel Mare, regele perșilor, prin care iudeilor li se îngăduia să se întoarcă la Ierusalim pentru rezidirea Templului (*n.ed.*).

unui călugăr capucin (și a servitorului său) în Damasc a resuscitat brusc și violent vechea acuzație de omucidere, atât de frecventă în epoca medievală. Capucinii locali au susținut fără să stea pe gânduri că cei doi oameni fuseseră uciși de evrei, pentru a li se lua sânge în vederea pregătirilor pentru Paștele evreiesc. Atât guvernatorul turc, cât și consulul francez, având îndatorirea oficială de a proteja comunitatea creștină, au dat crezare acestei acuzații și pe această bază au pornit o investigație brutală a cazului. Un bărbier evreu, Solomon Negrin, a mărturisit sub tortură, acuzându-i și pe alți evrei. Doi dintre ei au murit sub tortură, unul s-a convertit la religia islamică pentru a scăpa, iar alții au oferit informații pe baza cărora s-au operat și mai multe arestări în rândul evreilor. Atrocitățile au culminat cu capturarea a șaizeci și trei de copii evrei, ținuți ostatici până când mamele lor aveau să dezvăluie locul unde era ascuns sângele.[35]

Unul dintre evreii arestați era cetățean austriac, ceea ce a făcut ca marile puteri să se intereseze direct de toată problema. La Londra, sir Moses Montefiore (1784–1885), președinte al Board of Deputies of British Jews, a cerut ajutorul lui Palmerston. Montefiore se născuse la Livorno și fusese unul dintre cei doisprezece „brokeri evrei" din City, iar prin căsătoria sa cu Judith Cohen a devenit cumnatul lui Nathan Rothschild, fiind brokerul acestuia la bursa londoneză. În 1824, s-a retras din afaceri pentru a-și dedica viața evreilor persecutați din întreaga lume. A fost poate ultimul dintre *stadtlanim*, acei evrei de seamă al căror statut social le permitea să facă demersuri pe lângă guvernele prigonitoare. Era prieten cu regina Victoria, care, în copilărie, stătuse la „reședința lui marină" din Ramsgate, iar mai târziu l-a înnobilat cu titlul de cavaler; probabil că datorită lui ajunsese o iudeofilă. Cu ajutorul lui Palmerston, Montefiore a organizat o delegație de evrei occidentali, printre care și faimosul avocat francez Adolphe Crémieux (1796–1880), și au plecat cu toții să se întâlnească în Alexandria cu Mohammed Ali, conducătorul Siriei. Delegația a reușit să obțină eliberarea evreilor captivi, în august 1840, însă pe lângă asta l-a convins pe sultanul Turciei să emită un firman care să interzică pe viitor orice acuzație de omucidere și arestare a evreilor pe o asemenea bază. Succesul acestei misiuni a fost urmat de multe altele, conduse tot de Montefiore, care a trăit peste o sută de ani și în tot acest timp a colaborat cu Ministerul de Externe pentru a-i ajuta pe evreii ce cădeau victimă nedreptăților și persecuțiilor.[36] Guvernul britanic însă a intervenit și el, în nume propriu: în 1854, în favoarea evreilor elvețieni, în 1856, în favoarea

evreilor din Balcani, Ministerul de Externe atrăgându-i atenția ambasadorului britanic la București că „poziția specială a evreilor îi plasează sub protecția lumii civilizate"; și din nou la Congresul de la Berlin, din 1876, unde Disraeli a luptat pentru egalitatea drepturilor religioase.[37]

Totuși, Disraeli n-a fost niciodată mulțumit de faptul că cerințele evreilor trebuiau să ajungă în fața instanței. El era convins că evreii, datorită virtuților și trecutului lor glorios, erau îndreptățiți să se bucure de o stimă deosebită, drept care și-a dedicat extraordinara sa imaginație și marea lui îndrăzneală pentru a le asigura acest respect. Crescut în spirit creștin, interesul față de seminția sa a fost trezit de o călătorie în bazinul mediteraneean și în Țara Sfântă, în 1830–1831. A fost fascinat de succesele și de prosperitatea evreilor din Siria, în ciuda tuturor piedicilor pe care le aveau de trecut – el îi numea Rothschilzii Orientului. O mare parte din materialul documentar pe care l-a strâns acolo l-a folosit ulterior în romanele sale. Nu i-a scăpat faptul că pașa prefera să folosească experți financiari evrei, deoarece puteau fi ușor persecutați în caz de nevoie: „Țineau toate registrele în limba ebraică, scrise cu o caligrafie atât de neclară, încât aproape că nu se putea descifra", nota Disraeli, descriindu-l ulterior pe unul dintre acești experți în personajul Adam Besso, în romanul *Tancred.*[38] Din tot ce a văzut atunci, Ierusalimul i-a plăcut cel mai mult; impresiile extrem de vii înregistrate cu acea ocazie le va transpune cincisprezece ani mai târziu în același roman, publicat în 1847. De altfel, este romanul pe care l-a îndrăgit cel mai mult; pe bună dreptate, a fost definit ca fiind „o versiune fictivă a autobiografiei spirituale victoriene"[39].

Disraeli nu a adoptat niciodată linia defensivă conform căreia evreii nu sunt mai răi decât alte neamuri. Dimpotrivă, el credea că sunt mai buni. Spunea că disprețuiește „acea doctrină pernicioasă a timpurilor moderne, egalitatea naturală între oameni". Un istoric modern îl consideră în esență pe Disraeli drept un *marrano,* un punct de vedere pe marginea căruia se pot spune multe.[40] El personifica acea aroganță incipientă, mândria și puterea de seducție ale evreilor sefarzi, pe care le atribuia evreilor în totalitatea lor. Tendința autodistructivă a ashkenazilor de a privi suferințele evreilor în manieră biblică, drept o consecință binemeritată pentru păcatele lor, nu avea nici o însemnătate pentru el. El adopta opinia sefarzilor, anume că Israelul, fiind inima trupului uman, a fost destinat pe nedrept să ducă în spate povara fărădelegilor omenirii.[41] Odată eliberați de această povară, harurile evreilor aveau să iasă la iveală

în deplina lor strălucire, pentru a uimi lumea întreagă. Erau în mod fundamental haruri rasiale. „Totul ține de rasă", spunea un erou al său, „alt adevăr nu există".

Astfel, Disraeli a predicat superioritatea înnăscută a anumite rase cu mult înainte ca darwiniștii sociali să introducă această temă în moda timpului, sau ca Hitler să-i confere notorietate. El descindea, spune Disraeli în *Contarini Fleming*, „în linie directă din una dintre cele mai vechi rase de pe pământ, din acea rasă strict separată și neamestecată cu nimic altceva a beduinilor, care a creat o civilizație extrem de avansată într-o epocă în care locuitorii Angliei umblau pe jumătate dezbrăcați și mâncau ghinde în păduri"[42]. „Sidonia", scria el în *Coningsby*, „și frații săi puteau să aibă pretenții la un statut aristocratic, pe care saxonii și grecii și toate celelalte națiuni caucaziene îl pierduseră. Evreii nu sunt amestecați cu nici o altă rasă". Era un privilegiu pe care evreii îl aveau în comun cu arabii deșerturilor, care nu erau altceva decât „evrei călare pe cai". Disraeli considera că Moise era „în toate privințele un om de tip caucazian și aproape la fel de perfect ca Adam atunci când a fost săvârșit și pus în rai" (*Tancred*). „Decăderea unei rase este o necesitate inevitabilă, cu excepția cazului în care trăiește în deșert și nu-și amestecă niciodată sângele", așa cum au făcut beduinii. Puritatea evreiască a fost păstrată datorită persecuțiilor, mișcării permanente dintr-un loc în altul și migrărilor:

> Arabii mozaici [adică evreii] sunt cei mai vechi, dacă nu cumva singurii, cu sânge neamestecat care locuiesc în orașe! O rasă neamestecată, cu o capacitate de organizare fără egal; este aristocrata naturii [...]. Tocmai acestui curent nepoluat al structurii lor caucaziene, precum și geniului segregaționist al marelui lor legiuitor îi atribuia Sidonia faptul că nu au fost absorbiți de acele rase amestecate care își permit să-i persecute, dar care se sting și dispar periodic, în vreme ce victimele lor înfloresc în toată vigoarea primitivă a rasei asiatice pure. [*Coningsby*]

Ideea se repetă sub o altă formă în același roman: „Nu au efect nici legile penale, nici torturile fizice. Acolo unde dispar rasele amestecate persecutoare, rămâne rasa pură persecutată."

Ce se alege din tot creștinismul lui Disraeli? Talentul său sclipitor pentru paradoxuri a găsit un răspuns și în acest caz: „Eu sunt", îi plăcea lui să observe, „pagina lipsă între Vechiul și Noul Testament". Avea o satisfacție deosebită de a-i acuza pe creștini că nu recunoșteau virtuțile iudaismului, și pe evrei că nu înțelegeau că religia creștină e „complementară iudaismului". În prefața scrisă în 1849 la *Coningsby*, el declară: „Apărând dreptul suveran al Bisericii lui

Cristos de a fi regeneratorul perpetuu al omului, scriitorul a considerat că a sosit timpul când trebuie încercat să se facă dreptate unei rase care a fondat creștinismul." Evreii i-au produs pe Moise, Solomon și Cristos, „cei mai mari legiuitori, cei mai mari conducători de comunitate, cei mai mari reformatori – ce rasă, dispărută ori încă în viață, poate să se laude cu trei asemenea oameni?" Dar în egală măsură i se părea absurd ca evreii să accepte „numai prima jumătate a religiei iudaice". O însemnare din 1863 a supraviețuit printre documentele lui din Hughenden:

> Mă gândesc la Biserică și-mi spun că este singura instituție iudaică ce a rămas – nu cunosc nici o alta [...]. Dacă n-ar fi Biserica, nu văd de ce ar trebui evreii să fie cunoscuți. Biserica a fost întemeiată de evrei și a rămas credincioasă originilor sale. Ea este cea care garantează că istoria lor și literatura sunt cunoscute de întreaga lume [...] se citește istoria ei în public și se păstrează vie amintirea personajelor ei publice, și se răspândește poezia ei peste tot în lume. Evreii datorează totul Bisericii [...]. Istoria evreilor este dezvoltare sau nu este nimic.[43]

Disraeli considera drept ilogică opoziția Partidului Conservator față de legea ce permitea evreilor credincioși să fie membri ai parlamentului, atâta vreme cât credința sefarzilor în tradiție, în autoritatea ierarhică, în nevoia ca spiritul religios să inspire viața profană se regăsea esențial și în credința conservatorilor. În *Life of Lord George Bentinck*, nota că atunci când a fost promulgată Legea cu privire la evrei, în 1847, doar patru conservatori au votat în favoarea ei – el însuși, Bentinck, Thomas Baring și Milnes Gaskell, și aceștia „aproape că au monopolizat talentul oratoric de partea lor în Parlament". Cu această ocazie, discursul ținut de Bentinck în favoarea drepturilor evreilor a avut ca rezultat mazilirea lui din funcția de șef al Partidului Conservator în Camera Comunelor. Și printr-unul din acele paradoxuri care-l încântau pe Disraeli, conservatorii, pedepsindu-l pe Bentinck pentru că a susținut cauza evreilor, s-au ales cu un nou președinte în persoana lui Disraeli însuși. Dar așa era drept, considera Disraeli: el credea într-o combinație de aristocrație și meritocrație, iar evreii erau meritocrații supremi. Disraeli nu numai că atrăgea atenția cu mândrie asupra realizărilor unor evrei notorii, ci descoperea geniul evreiesc peste tot. Primii iezuiți au fost evrei. Cei mai buni mareșali ai lui Napoleon, Soult și Massena (el îi spunea Manasse), au fost evrei. Mozart a fost evreu.

Propaganda filosemită a lui Disraeli nu ar fi avut nici o șansă pe continent. Evreii din Europa nu l-ar fi urmat câtuși de puțin pe

drumurile nebunești ale imaginației lui. Cu toate acestea, la începutul secolului al XIX-lea se manifesta o încercare foarte hotărâtă din partea evreilor cultivați de a se opune prezentării iudaismului ca o supraviețuire a obscurantismului medieval și de a înlocui imaginea respingătoare a evreului care-și proclama credința, creată de Voltaire pornind de la Spinoza, printr-o imagine atractivă din punct de vedere intelectual. Prima cerință era aceea de a construi un fel de pod între tot ceea ce avea mai bun activitatea cărturărească rabinică și lumea erudiției profane. Spinoza și toți cei care fuseseră influențați de el porniseră de la următoarea premisă: cu cât iudaismul era studiat mai îndeaproape, cu atât se dovedea mai condamnabil. Mendelssohn nu fusese niciodată în stare să înlăture această impresie larg răspândită; pur și simplu, el nu cunoștea destule despre cultura iudaică tradițională. Unii dintre adepții lui mai radicali nu doriseră să facă acest lucru. Oameni de genul lui Napthali Herz Homberg și Hartwig Wessely, în vreme ce susțineau cu tărie studiul ebraicei, doreau să se renunțe la educația religioasă iudaică tradițională, să se dea la o parte Tora și Talmudul și să se îmbrățișeze o formă de religie naturală.

Dar printre cei din a doua generație de *maskilim* erau și unii reprezentanți luminați și profunzi cunoscători ai iudaismului, fideli crezului lor, dar versați și în metodologia seculară. Isaac Marcus Jost (1793–1860), director de școală din centrul Germaniei, a scris o istorie în nouă volume a israeliților care se găsea undeva la jumătatea drumului între abordarea iudaică tradițională și cea modernă laică. Deci era prima operă de acest gen care se putea impune în fața publicului cititor neevreu. Dar și mai important era în acest sens Leopold Zunz (1794–1886), un om perseverent, muncitor și extrem de sârguincios, care și-a dedicat întreaga și lunga viață pentru a renova erudiția iudaică de stil vechi și a o prezenta într-un spirit modern, „științific".

Zunz și prietenii săi din perioada imediat următoare epocii napoleoniene și-au intitulat opera *Wissenschaft des Judentums* (*Știința iudaismului*). Au început cu mare tam-tam în 1819, imediat după ce răscoalele Hep-Hep au demonstrat cât de fragilă era toleranța față de evrei chiar și în Germania cu concepții moderne. Au pus bazele unei Societăți pentru Cultura și Știința Iudaismului, al cărei scop era acela de a investiga natura iudaismului prin metode științifice moderne și de a demonstra valoarea universală a cunoașterii iudaice. Aveau un institut unde se țineau prelegeri despre gândirea și istoria ebraică, și se edita o revistă. Porneau de la presupunerea că evreii

avuseseră odinioară o contribuție extraordinară la cultura generală, după care se izolaseră într-un studiu îngust al trecutului religios. Dar erudiția iudaică trebuia de-acum să renască. „Evreii trebuie încă o dată să arate că pot să pună umărul plini de zel la treburile comune ale umanității", scria unul dintre fondatori, Immanuel Wolf, în primul număr din *Zeitschrift*. „Trebuie să se ridice ei înșiși și să-și înalțe și principiul la nivelul științei [...]; dacă va fi ca, într-o bună zi, umanitatea întreagă să fie legată prin ceva într-un tot, atunci știința, rațiunea pură, va fi acea legătură."[44]

Frumos și bine spus, numai că se puteau aduce o serie de obiecții serioase. Prima era de ordin practic. În 1819 evreii germani erau doar pe jumătate emancipați. În ce măsură puteai să urmezi o viață de studiu secularizat și în același timp să rămâi evreu? Unul dintre cei mai entuziaști fondatori ai societății era Eduard Gans (1798–1839), un tânăr și sclipitor lector în jurisprudență istorică. Deținea o catedră la Universitatea din Berlin și cursurile sale aveau un succes răsunător. Dar drumul spre treptele mai înalte ale carierei universitare era blocat de iudaismul său. Nu era singurul în această situație dificilă. „Legătura rațiunii pure" nu exista încă și, pentru cea mai mare parte dintre ei, sacrificarea iudaismului era o cerință prea mare. Societatea s-a dizolvat în mai 1824. Un an mai târziu, Gans s-a botezat și astfel a putut să devină profesor și să cunoască faima. Câțiva membri proeminenți ai fostei societăți au procedat în același fel. Mulți evrei ortodocși, care priviseră de la bun început cu suspiciune întregul proiect, au clătinat cu înțelepciune din cap: iată la ce a dus întotdeauna secularizarea, la pieirea credinței.

Zunz și-a văzut în continuare de preocupările lui. A tradus o cantitate imensă de literatură iudaică, în special din midrashim și din poezia liturgică. A elaborat o filozofie a istoriei iudaice. A colaborat la întocmirea de enciclopedii. A vizitat toate marile biblioteci în căutare de material documentar, dar nu i s-a acordat acces în biblioteca Vaticanului. Opera lui însă ridica încă o obiecție la adresa „științei iudaismului": oare nu se împotrivea adevăratului spirit al iudaismului? Planul lui real era acela de a întocmi o enciclopedie a istoriei intelectuale iudaice. Literatura ebraică, de exemplu, avea să fie prezentată alături de alte mari literaturi ale lumii, un gigant între egali. Spunea că dorea să emancipeze scrisul iudaic, să-l scoată adică de sub tutela teologilor și să-l „așeze într-o perspectivă istorică"[45]. Dar ce implica această perspectivă istorică? În practică, însemna a accepta, așa cum accepta și Zunz, că istoria evreilor, tema principală a literaturii lor, era doar un element al istoriei mondiale.

Ca oricine altcineva în Germania, Zunz era influențat de ideile hegeliene privind evoluția de la formele inferioare la cele superioare, și în mod inevitabil aplica această dialectică la iudaism. Nu a existat decât o perioadă în istoria poporului evreu – spunea el – în care spiritul interior și forma sa exterioară s-au potrivit, devenind centrul istoriei lumii, și acea perioadă a fost uniunea de triburi din Antichitate. După care evreii au ajuns în mâinile altor națiuni. Istoria lor internă a devenit istoria ideilor, istoria lor externă – o lungă poveste despre suferință. Zunz considera că, până la urmă, va apărea acel punct culminant al istoriei mondiale în care evoluția istorică va deveni un proces unic – asta înțelegea el prin epoca mesianică. Când acest lucru avea să se întâmple, Talmudul și tot ceea ce reprezenta el urmau să devină irelevante. Până atunci, evreii aveau de demonstrat, prin noua lor știință a istoriei, că au contribuit la împlinirea ei; sarcina lor era aceea de a face astfel încât moștenirea distilată a ideilor iudaice să devină parte a proprietății comune a umanității luminate.[46]

În anumite sensuri, această perspectivă era extrem de atrăgătoare. Dar nu era iudaism. Evreul pios – și numai el, nimeni altcineva – nu admitea existența a două tipuri de cunoaștere, sacră și laică. Nu exista decât un singur tip de cunoaștere. Mai mult, nu exista decât un singur scop legitim în dobândirea ei: acela de a descoperi ce anume voia Dumnezeu, pentru a se putea apoi supune voinței lui. Prin urmare, „știința iudaismului", ca disciplină academică îndepărtată de la locul ei firesc, se opunea concepției iudaice. Mai rău chiar, era exact contrariul adevăratei atitudini a evreilor față de studiu. După cum se exprimase rabi Hiya în secolul al IV-lea d.Cr.: „Dacă un om învață Legea fără intenția de a se supune ei, mai bine nu s-ar fi născut."[47] Un adevărat evreu nu privea istoria poporului său ca o parte autonomă a istoriei lumii, paralelă cu aceea a altor popoare. Pentru el, istoria evreilor *era* istorie. Erau convinși că fără Israel lumea nu ar fi existat și, prin urmare, nici istoria ei. Dumnezeu crease multe lumi și pe toate le-a distrus, ca fiind nesatisfăcătoare. Pe cea de acum o făcuse pentru Tora, prin urmare îl mulțumea. Dar dacă Israel ar fi refuzat Tora, atunci când Dumnezeu i-o dăruise – și mulți erudiți talmudiști considerau că aproape așa se și întâmplase –, lumea ar fi revenit pur și simplu la starea ei lipsită de formă dinainte. Deci distrugerea celui de-al Doilea Templu și sfârșitul răscoalei lui Bar Kohba erau episoade nu ale istoriei evreiești, ci ale istoriei în întregul ei, iar Dumnezeu ar fi zis (conform spuselor tanaimilor): „Vai de copiii din pricina păcatelor cărora mi-am distrus casa, mi-am ars

templul și i-am exilat printre semințiile lumii."[48] Evreii încetaseră din acel moment să mai scrie istorie, pentru că nu mai exista o istorie – așa cum o concepeau ei – despre care să scrie. Istoria se oprise. Istoria avea să reînceapă odată cu venirea lui Mesia. Tot ceea ce se întâmplase între timp avea să fie uitat curând, tot așa cum, spunea rabi Nathan, o mireasă prințesă uită de furtunile din timpul călătoriei pe mare odată ce a ajuns în țara regelui pe care-l va lua de soț.

Deci, deși prezentarea „științifică" făcută de Zunz istoriei și gândirii iudaice ca o contribuție la istoria și învățătura lumii putea să producă o oarecare impresie asupra societății neevreiești, ea implica aproape prin definiție o ruptură de cea mai mare parte a iudaismului. Rabi Samson Raphael Hirsch (1808–1888), sclipitorul purtător de cuvânt al ortodoxiei secolului al XIX-lea, a lansat o critică devastatoare la adresa acestei prezentări, căreia nu i se putea răspunde în termeni religioși. Acest evreu din Hamburg, care a servit drept rabin în Frankfurt timp de treizeci și șapte de ani, nu era un obscurantist. Scria într-o minunată limbă germană. Prezentarea pe care a făcut-o credinței iudaice, destinată tinerilor, a fost publicată sub titlul *Neunzehn Briefe über Judenthum* (*Nouăsprezece scrisori despre iudaism*) (1836) și a fost cât se poate de eficientă. Nu avea nici o obiecție împotriva educației seculare; dimpotrivă. Obișnuia să-l citeze pe rabi Gamaliel care spunea că atât cunoașterea Torei, cât și cunoașterea lumii largi erau obiecte potrivite studiului. Tipul ideal al „omului lui Israel", spunea el, era „un evreu luminat care respectă preceptele"[49]. Cu toate acestea, el adăuga că trebuia făcută o distincție clară între evreii care foloseau cunoașterea seculară și cunoașterea seculară ce absorbea iudaismul. Israelul nu era o comunitate seculară, ci una divină. Prin urmare, orice știință care îi trata pe evrei ca o comunitate era în mod necesar o formă de teologie. Istoria a tot ceea ce fac evreii și a ceea ce li se întâmplă lor nu poate face parte din istoria seculară ca atare, pentru că este o desfășurare a voinței lui Dumnezeu și deci parte din revelație. Cultura generală și cultura iudaică nu se află în conflict; ele sunt foarte diferite. Confundându-le, nu faci decât să aduci prejudicii iudaismului. Prin contopirea istoriei iudaice cu istoria seculară, istoria iudaică este desacralizată și îi este ucisă ideea vie care e tema ei centrală.

Într-un pasaj dureros și violent, Hirsch explica ceea ce s-ar întâmpla în acest caz:

> Moise și Hesiod, David și Sappho, Debora și Tyrtaios, Isaia și Homer, Delfi și Ierusalim, tripodul pythian și sanctuarul heruvimilor, profeți și oracole,

psalmi și elegii – pentru noi, toate acestea zac liniștite într-o singură cutie, într-un singur mormânt, toate au o singură și aceeași origine umană, au una și aceeași semnificație – umană, trecătoare și ținând de trecut. Toți norii s-au risipit. Lacrimile și suspinele părinților noștri nu ne mai umplu inimile, ci *bibliotecile*. Inimile străbunilor noștri, care bat cu căldură, au devenit *literatura* noastră națională, respirația lor înflăcărată a devenit praful rafturilor noastre. [...] Oare aceste spirite plecate dintre noi se bucură de gratitudinea literară a generației noastre de acum? Pe cine recunosc ei drept adevărații lor moștenitori? Cei care și-au repetat rugăciunile, dar și-au uitat numele, sau cei care-și uită rugăciunile, dar își aduc aminte de numele lor?[50]

În decursul secolului, această problemă avea să fie formulată cu și mai mare vehemență de Nietzsche; în momentul în care istoria unei religii poate fi studiată în mod științific, spunea el, acea religie este deja moartă.

Totuși, dacă ar fi urmată logica criticii lui Hirsch, evreii s-ar întoarce în punctul unde se aflaseră înainte de Iluminism. Ar fi obligați permanent să facă distincția între cele două tipuri de cunoaștere. Nu ar fi vorba atât de dihotomia lui Gordon – „om în orașul lui, evreu în cortul lui" –, cât de „cunoașterea seculară pentru afaceri (sau plăceri), cunoașterea iudaică pentru înțelegerea adevărată". Ceea ce ar fi o barieră fatală în acceptarea evreilor ca parte legitimă a comunității generale. Oare nu se putea ajunge la o cale de mijloc?

Cel care s-a străduit să găsească această cale a fost un evreu galițian, Nachman Krochmal (1785–1840), care inițial făcuse parte din mișcarea *Wissenschaft*, dar nu-i împărtășea părerea că integrarea intelectuală a evreilor putea fi realizată cu ușurință. Într-un anume sens, era și hegelian, dar fusese influențat mai mult de raționalismul maimonidean. Chiar a încercat să aducă la zi *Călăuza rătăciților*, deși se temea să publice rezultatul. În cele din urmă, manuscrisul lui a fost editat de Zunz și publicat postum în 1851. Krochmal considera că iluminiștii evrei și ortodocșii nerevizuiți erau în egală măsură inacceptabili. Prima categorie devitaliza iudaismul, a doua îl făcea respingător; în condițiile secolului al XIX-lea, și unii, și alții duceau la apostazie. Problema era că nici unul din cele două tipuri de evrei nu avea simțul istoriei poporului evreu. Iluminiștii credeau că era vorba de ceva ce înveți când ești copil, și după ce te maturizezi treci la istoria seculară, „adultă". Evreii ortodocși ignorau complet istoria – „nu există devreme și târziu în Tora". Ceea ce propunea Krochmal era crearea unei filozofii iudaice a istoriei. A luat teoria hegeliană a creșterii, așa cum avea să facă și Marx nu după mult timp, dar în loc să

o întoarcă cu capul în jos, a iudaizat-o. A împărțit istoria poporului evreu în trei cicluri: creșterea, maturitatea, apoi decăderea și căderea. Prin aceasta voia să demonstreze că „atunci când se împlineau zilele dezintegrării și ale distrugerii, în Israel se reafirma de fiecare dată un spirit nou și o viață nouă: iar dacă noi am căzut, ne-am ridicat din nou și am prins din nou curaj, și Domnul Dumnezeul nostru nu ne-a părăsit". Departe de a fi o istorie seculară, se asemăna întru câtva cu acea istorie în stilul roții norocului din epoca medievală, sau cu ciclurile creșterii și decăderii ce aveau să fie popularizate de Arnold Toynbee la mijlocul secolului XX. Dar Krochmal a introdus un element hegelian, adăugând o progresie ascendentă prin toate aceste cicluri – procesul conștiinței umane de la rădăcinile sale în natura bună, până la identificarea supremă cu spiritul pur. Toate istoriile naționale au arătat acest lucru într-o măsură sau alta, dar în timp ce alte popoare aveau o existență tranzitorie, evreii erau eterni, deoarece aveau o relație specială cu Spiritul Absolut (adică Dumnezeu). „Istoria iudaismului este astfel cu adevărat istoria educației conștiinței" – cu un început, un mijloc și un sfârșit.[51]

Din nefericire, Krochmal nu a putut să-i satisfacă pe evreii ortodocși cu filozofia istoriei concepută de el, deoarece nu a putut să cuprindă epoca mesianică în schema lui – sau nu a vrut să facă acest lucru – decât dacă era privită într-un sens vag, metaforic. Dar și mai puțin a stârnit interesul neevreilor. În ceea ce-l privește însă pe Heinrich Graetz (1817–1891), evreii au produs, ca să spunem așa, un istoric, și încă unul de talie mare, a cărui operă nu numai că putea fi citită și crezută de evreii luminați, ci putea fi citită – și într-o oarecare măsură acceptată – și de către neevrei. Între 1856 și 1876, el a publicat o *Geschichte der Juden* (*Istorie a evreilor*) în unsprezece volume, care este unul dintre marile monumente ale scrierilor istorice din secolul al XIX-lea. A fost ulterior publicată în diferite forme condensate și în numeroase traduceri, și este și la această oră considerată deosebit de valoroasă.[52] Dar, ca structură, opera lui este mai curând iudaică decât seculară; ea redă istoria evreilor, în principal, în termenii Torei și în spiritul studiului Torei. Mai mult, dinamica sa istorică este și ea religioasă. În opinia lui, evreii nu erau – și sublinia acest lucru – un popor ca oricare altul. Ei făceau parte dintr-o entitate organică politico-religioasă unică, „al cărei suflet este Tora și al cărei trup este Țara Sfântă". Arhetipul evreiesc avea de jucat un rol central și dramatic în istoria lumii. Într-un pasaj sclipitor, care introduce volumul patru al operei sale, Graetz îl prezintă pe evreul

cu un destin istoric-divin: „Pe de o parte, Iuda înrobit, cu toiagul de rătăcitor în mână, cu bocceaua pelerinului pe spate, cu chipul încrâncenat întors spre ceruri, înconjurat de zidurile temniței, de instrumente de tortură și de lucirea incandescentă a fiarelor de însemnat; pe de altă parte, aceeași figură, cu o expresie iscoditoare în trăsăturile lui transfigurate, într-o bibliotecă plină de cărți în toate limbile omenești [...], un sclav cu mândria gânditorului."[53] Graetz s-a folosit de un mare număr de surse în multe limbi, dar viziunea sa asupra evreului își găsea rădăcinile în Deutero-Isaia și mai ales în „Slujitorul Suferind". Evreii – susținea el – au fost întotdeauna „mândri și productivi în adevărurile religioase și morale menite să salveze omenirea". Iudaismul se autocrease (prin providența divină). În acest sens, nu se asemăna cu nici una din marile religii. „Scânteile" sale aprinseseră creștinismul. „Semințele" sale aduseseră pe lume fructele islamului, în interiorul său puteau fi găsite originile atât ale filozofiei scolastice, cât și ale protestantismului.[54] Mai mult, destinul evreilor continua. Graetz nu vedea în Mesia o persoană, ci un colectiv. Evreii erau un popor mesianic. La fel ca Hegel, el credea în conceptul statului perfect și considera că sarcina ultimă a evreilor era aceea de a pregăti o constituție de stat religioasă, care, într-un fel, avea să inaugureze o epocă de aur.

Îl nedreptățim pe Graetz făcându-i o prezentare atât de scurtă; pe de altă parte însă, nu este ușor să-l apreciezi cum se cuvine, din pricină că ideile sale referitoare la ceea ce aveau evreii de realizat s-au schimbat fundamental și entuziasmul său față de „o soluție evreiască" la problemele lumii s-a stins în cele din urmă. Uneori părea să creadă că evreii urmau să ia în mâini conducerea lumii. Alteori, nu era vorba decât de un exemplu etic pe care urmau să-l dea. Dar în orice caz, el i-a prezentat pe evrei ca pe un popor superior. Nu era un sionist. Dar cu siguranță era un anume tip de naționalist evreu, prezentând în același timp – asemenea lui Disraeli – doleanțele evreilor în spiritul atractiv al paradoxului romantic, dar pe un ton pe care chiar și unii evrei îl considerau agresiv și care avea să repugne neevreilor, în special germanilor. Astfel că, deși de o importanță incontestabilă în studiile istorice evreiești, opera lui nu a oferit un răspuns problemei creării unui pod între iudaism și lumea profană. Ca istorie, a fost fără îndoială utilă; dar ca filozofie nu era acceptabilă pentru nici una din tabere. Și, într-adevăr, naționaliștii germani nu au fost singurii care s-au simțit ofensați. Căci, din câte se pare, Graetz nu cunoștea prea multe nici despre misticismul iudaic. Pentru Cabala și hasidim nu nutrea altceva decât dispreț. Contemporanii care studiau Haskala

erau expediați drept „talmudiști polonezi fosilizați". Limba idiș era ridicolă pentru el. Prin urmare, nu avea de oferit un mesaj adevărat marilor mase de evrei din răsărit. Dar nici evreilor ortodocși luminați nu le-a oferit vreo satisfacție. A început prin a fi discipolul lui Hirsch. În 1836, la o vârstă fragedă, credința lui a fost salvată prin citirea celor *Nouăsprezece scrisori* ale rabinului. Își privea propriile convingeri drept esențial evreiești. Numai că Hirsch și-a respins propria operă drept „superficială și fantastică". Oare nimeni nu putea fi satisfăcut? Se pare că nu.

Dacă nu putea fi găsită nici o soluție satisfăcătoare la întrebarea cum se poate crea o legătură între cultura iudaică și cea seculară, era oare posibil să se creeze un raport de armonie între religia iudaică și lumea modernă? S-a încercat și așa ceva. Iudaismul reformat, după cum ajunsese să fie numit, era produsul celui de-al doilea deceniu al secolului al XIX-lea, când comunitățile evreiești au resimțit primele efecte totale ale emancipării și Iluminismului. Ca oricare alt efort de a aduce iudaismul într-o nouă relație cu lumea, inițiativa a fost în special germană. Primele experimente au fost făcute la Seesen, în 1810, apoi la Berlin, în 1815, după aceea în Hamburg, unde în 1818 a fost deschis un templu reformat. Acestea se întâmplau pe fundalul a ceea ce contemporanii considerau a fi triumfalismul protestant. Națiunile protestante păreau să o ducă foarte bine pretutindeni. Prusia protestantă devenea cel mai puternic și mai eficient stat din Germania. Marea Britanie protestantă a fost prima putere industrială, învingătoarea lui Napoleon, centrul celui mai bogat imperiu comercial pe care-l văzuse vreodată lumea. Statele Unite, și ele protestante, erau puterea în plină ascensiune în Vest. Oare această legătură între credința creștină reformată și prosperitate nu era o dovadă a favorii divine – sau cel puțin a unei lecții valoroase de sociologie religioasă? Mulți autori politici din țările catolice, în special din Franța, dădeau glas temerilor lor că protestantismul prelua frâiele lumii, drept care, susțineau ei, religia catolică trebuia să adopte caracteristicile protestante cele mai utile din punct de vedere social. Dar care anume? Atenția era concentrată asupra semnelor exterioare, vizibile, ale unei religii: slujbele religioase. Cele mai multe servicii religioase protestante erau solemne, dar plăcute, impresionante prin simplitatea lor, marcate prin citirea textelor în limba maselor și cu predici bine argumentate. Prin contrast, catolicismul păstra religiozitatea stânjenitoare a lumii medievale, deja desuetă: tămâie, lămpi și lumânări, veșminte fantastice, relicve și statui, un limbaj liturgic pe care puțini îl înțelegeau. Toate acestea trebuiau schimbate, se

spunea. Dar chemările la reformă au trecut nebăgate în seamă de Biserica Catolică însăși, a cărei autoritate era centralizată și impusă cu severitate. Pe lângă asta, structura tradițională a catolicismului își avea și ea apărătorii ei puternici, precum Chateaubriand, a cărui lucrare *Geniul creștinismului* (1802) a pus bazele unui nou populism catolic. În Anglia, citadela protestantă, Mișcarea de la Oxford, avea curând să se întoarcă spre Roma pentru a fi călăuzită, și nu viceversa. Adevărul este că religia catolică nu suferea, în întregul ei, de vreun complex de inferioritate, cel puțin în țările care contau în această privință, unde constituia religia majorității copleșitoare. Astfel că schimbările aveau să fie amânate cu o sută cincizeci de ani, până în anii 1960, când însăși Roma avea să fie cuprinsă de o stare de confuzie evidentă.

Pentru evrei, problema era cu totul alta, mai ales în Germania și în alte țări „avansate". Evreii luminați se simțeau rușinați de slujbele lor religioase tradiționale: greutatea moartă a trecutului, lipsa oricărui conținut intelectual, maniera zgomotoasă și lipsită de decență în care se rugau evreii ortodocși. În țările protestante, era o modă printre creștini să viziteze sinagogile; acestea le stârneau disprețul și mila. Astfel, iudaismul reformat a fost, în primul rând, o încercare de a îndepărta pata de ridicol de pe formele iudaice de practicare a religiei. Scopul era acela de a introduce o stare de spirit religioasă adecvată. Cuvintele de ordine erau *Erbauung* (edificare) și *Andacht* (devoțiune). Au fost introduse predicile în stil creștin. Reformatorul Joseph Wolf (1762–1826), dascăl și secretar al comunității din Dessau și un devotat admirator al lui Mendelssohn, i-a luat drept model pe cei mai buni predicatori protestanți germani. Evreilor nu le-a trebuit mult timp să învețe să predice în acest stil. Curând, predicile din templul din Berlin au ajuns să fie atât de bune, încât pastorii protestanți, la rândul lor, veneau să le asculte și să învețe mai multe. Își făceau unii altora tot felul de sugestii.[55] A fost introdusă muzica de orgă, o altă trăsătură puternică a protestantismului german, precum și muzica corală în stil european.

Apoi, în 1819, în același an în care a fost fondată Societatea pentru Știința Iudaismului, templul din Hamburg a introdus o nouă carte de rugăciuni, iar schimbările estetice au pătruns în chestiuni fundamentale. Dacă obiceiurile liturgice puteau fi înlăturate, fiind stânjenitoare, de ce nu s-ar fi putut întâmpla același lucru cu doctrinele absurde și inoportune? S-a renunțat, astfel, la menționarea lui Mesia, precum și la întoarcerea în Țara Sfântă. Ideea era de a purifica și de a da un nou impuls iudaismului în același spirit ca și

reforma lui Luther.[56] Din păcate, exista o deosebire importantă. Luther nu s-a uitat tot timpul peste umăr la ceea ce făceau alți oameni, ca să-i imite. De bine, de rău, el a fost animat de propriul său impuls interior, puternic și autentic. „Nu pot să fac altfel", obișnuia el să spună. Era *sui generis*, iar noua lui formă de creștinism, cu doctrinele sale specifice și genul său de liturghie, reprezenta o creație cu adevărat originală. Iudaismul reformat era animat mai puțin de o convingere copleșitoare, cât mai degrabă de idealul unei vieți sociale ordonate. Spiritul său nu era religios, ci profan. Intențiile erau bune, dar construcția, artificială, ca multe alte proiecte idealiste ale secolului al XIX-lea, de la pozitivismul lui Comte până la esperanto.

Cu totul alta ar fi fost situația dacă mișcarea ar fi produs unul dintre acele exotisme religioase care abundau în evreimea hasidică din Europa răsăriteană. Dar reformismul a așteptat în zadar apariția unui Luther. Tot ce a putut produce a fost un om de genul lui rabi Abraham Geiger (1810–1874), care a condus efectiv mișcarea pe rând în Breslau, Frankfurt și Berlin.[57] Energic, pios, erudit și cu bun-simț; poate cu prea mult bun-simț. Îi lipseau îndrăzneala egoistă și dorința de a distruge, de care are nevoie revoluționarul religios. Într-o scrisoare personală din 1836, vorbea despre nevoia de a aboli toate instituțiile iudaismului și de a le reconstrui pe o bază nouă. Dar în practică nu se simțea în stare să facă acest lucru. Se opunea rugăciunilor în ebraică, dar nu le-a eliminat din slujbe. Circumcizia, pentru el, era „un act barbar de provocare a sângerării", dar nu era de acord cu abolirea ei. Aproba anumite încălcări ale prohibițiilor de Sabat, în schimb nu consimțea la înlăturarea totală a principiului zilei de Sabat, pentru a adopta duminica creștină. Elimina diverse pasaje despre reîntoarcerea la Sion și alte referințe la ceea ce el considera a fi condiții istorice depășite, dar nu a putut să renunțe la principiul legii mozaice. Din uriașa masă de credințe iudaice strânse de-a lungul timpului, a încercat să extragă ceea ce el numea elementul universal. În viziunea lui, asta însemna renunțarea la presupunerea automată că exista o solidaritate a evreilor de pretutindeni – astfel, el a refuzat să joace un rol activ în protestul legat de atrocitățile din Damasc. Dar pe măsură ce îmbătrânea, a început să se simtă atras – ca mulți alți evrei bine educați dinaintea lui și de la el încoace – de iudaismul tradițional, încât entuziasmul lui pentru schimbări a început să pălească.

Reformatorii ar fi putut avea un impact mult mai mare dacă ar fi fost în stare să construiască o platformă clar definită de credințe și practici, pe care să o și respecte. Dar Geiger nu a fost singurul care nu a reușit să găsească un punct de sprijin final al credinței. Existau

disensiuni între reformiștii aflați în fruntea mișcării. Samuel Holdheim (1806–1860), care venea din Poznan, ajungând în cele din urmă liderul congregației reformiste din Berlin, a început prin a fi un reformator moderat – dorea pur și simplu să pună capăt citirii incantate a Torei. Treptat, a devenit un extremist. Geiger credea în „revelația progresivă"; ca urmare, practicarea iudaismului trebuia schimbată periodic, în conformitate cu manifestările voinței Domnului. Holdheim voia să abolească întru totul și de îndată Templul și iudaismul ceremonial. O mare parte a Talmudului trebuia și ea să dispară: „În era talmudică, dreptatea era de partea Talmudului. În epoca mea, dreptatea e de partea mea." Iudaismul tradițional era, în viziunea lui, un obstacol în calea evreilor de a deveni parte dintr-o înfrățire universală a oamenilor, care pentru el reprezenta era mesianică. Prin urmare, conform opiniei lui, și cei necircumciși puteau fi evrei. Considera că îndatoririle profesionale aveau întâietate față de respectarea strictă a Sabatului. Și, într-adevăr, în Berlin nu numai că a transformat în mod radical slujbele, ci a ajuns să le țină duminica. După moartea lui, s-a stârnit chiar o controversă dacă putea fi înmormântat în parea de cimitir rezervată rabinilor.

Versiunea de reformă a lui Holdheim nu a fost singura alternativă la cea a lui Geiger. La Frankfurt a apărut un grup care se opunea circumciziei. La Londra, o mișcare reformistă accepta Biblia, creația lui Dumnezeu, și respingea Talmudul făcut de om. Pe măsură ce reforma se întindea peste granițe, ea apărea sub tot felul de forme noi. Unele grupuri păstrau legătura cu evreii ortodocși. Alții s-au rupt complet de aceștia. Se țineau conferințe rabinice, fără vreun scop anume. Au fost tipărite noi cărți de rugăciuni, care au stârnit tot atâtea controverse noi. Sub o formă sau alta, era limpede că iudaismul reformat oferea o expresie satisfăcătoare a spiritului religios pentru multe mii de evrei educați. De pildă, în Anglia s-au afirmat cu tărie atât un iudaism reformat, cu o orientare mai degrabă tradițională, cât și un subgrup mai radical, iudaismul liberal. În America, după cum vom vedea, reforma, atât în versiunea conservatoare, cât și în cea liberală, a ajuns un element important a ceea ce avea să devină al treilea picior al tripodului lumii evreiești.

Dar ceea ce nu au reușit nici reforma, nici „știința iudaismului" a fost să rezolve problema evreiască. Nu i-a „normalizat" pe evrei, pentru că niciodată nu s-a adresat decât unei minorități. În esență, era o alternativă la baptism și la asimilarea completă pentru evreii a căror credință sau, în orice caz, a căror pietate era suficient de puternică să-i țină legați de religia lor, într-o formă sau alta, dar nu

suficient de puternică să înfrunte lumea. Către finele anilor 1840, era evident că nu avea să ia locul iudaismului, nici măcar în Germania luminată. Iar către sfârșitul secolului, se bucura deja de suficient sprijin instituțional ca să meargă mai departe, cel puțin în unele țări, dar forța sa creatoare se epuizase. Scriitorul tradiționalist John Lehmann nota în 1905: „În ziua de azi, când completa apatie a cuprins cercurile neologice, nu prea e posibil să-ți mai imaginezi că au fost odată oameni care-l priveau ca fiind scopul vieții lor, care erau hotărâți din toată inima și din tot sufletul lor să reformeze iudaismul și care se socoteau fiecare un Luther, un Zwingli sau un Calvin în miniatură."[58]

Unul dintre motivele pentru care evreii dornici să participe pe deplin la lumea modernă fără să-și piardă iudaismul nu au reușit să găsească o formulă viabilă a fost acela că nu au putut cădea de acord asupra limbii prin care să exprime acest lucru. În acea fază, existau trei posibilități. Una era limba hieratică străveche a iudaismului, ebraica. A doua era limba propriei lor țări, oricare ar fi fost aceasta. A treia era limba idiș. Mai era posibilă și o combinație a celor trei. Evreii Iluminismului iudaic voiau să reînvie ebraica. Într-adevăr, însuși cuvântul Haskala, pe care-l aleseseră ca să se autoidentifice, era cuvântul ebraic pentru înțelegere sau rațiune; îl foloseau ca să semnaleze devotamentul lor față de rațiune, opusă revelației, ca sursă a adevărului. Produceau scrieri didactice în ebraică. Publicau o revistă în ebraică. Dar, din anumite motive, proiectului lor îi lipsea dinamismul. Puțini dintre ei scriau în ebraică – nici măcar Mendelssohn, liderul lor, nu scria aproape deloc în această limbă. Nu aleseseră ebraica pentru că ar fi dorit să se exprime în ea; în acest scop preferau germana. N-o venerau nici din motive religioase. Mai curând o vedeau ca pe o limbă care impunea respect din punct de vedere intelectual, fiind echivalentul evreiesc al limbilor latină și greacă, care erau străvechea moștenire culturală a Europei creștine. Epoca asista la nașterea studiilor filologice. Peste tot în Europa, experții compilau gramatici, transpunând în scris limbile locale și dotându-le cu reguli și sintaxe – finlandeza, maghiara, româna, irlandeza, limba bască, catalana fuseseră promovate de la statutul de dialecte locale la acela de „limbi moderne". *Maskilim*-ii doreau să facă același lucru cu ebraica. În mod logic, ar fi trebuit să aleagă limba idiș, vorbită, de fapt, de evreii din Est. Dar *maskilim*-ii o priveau cu scârbă. O dădeau la o parte ca nefiind decât o formă coruptă de germană. Reprezenta tot ceea ce disprețuiau ei mai mult cu privire la ghetou și la iudaismul neregenerat: sărăcia, ignoranța,

superstiția, viciul. Singurii – spuneau ei – care studiau limba idiș pe baze științifice erau cei de la poliție, care aveau nevoie să cunoască argoul hoților.

Prin urmare, *maskilim*-ii au făcut să renască ebraica. Dar nu știau ce anume să scrie în această limbă. Cel mai mare proiect al lor era o prezentare hibridă a Bibliei, folosind cuvinte germane cu caractere ebraice. Și au avut succes. Multe mii de evrei, în special cei din generația vârstnică, care nu avuseseră acces la școlile seculare, s-au folosit de ea pentru a învăța germana literară. Ceea ce, însă, a făcut să se învețe mai puțină ebraică, nicidecum mai multă. Odată ce evreii au învățat să citească în germană, căpătând astfel acces la cultura secular, interesul lor față de limba ebraică a scăzut simțitor, sau a dispărut cu totul; mulți chiar și-au pierdut iudaismul. Chiar și aceia care și-au păstrat religia nu prea mai vedeau rostul ebraicei, din moment ce slujbele și cărțile de rugăciuni erau ținute și scrise în limba vorbită de mase.

În literatură exista o tradiție ebraică vie încă, deși firavă. Dar *maskilim*-ii detestau și acest lucru, din motive ideologice. Mari eruditi medievali, ca de pildă Maimonide, scriseseră în arabă. Însă în Spania musulmană a supraviețuit și practica scrisului în ebraică, și de aici s-a extins în Italia renascentistă. Unii evrei italieni au continuat să scrie într-o limbă ebraică minunată, pe tot parcursul secolului al XVII-lea. Apoi, tradiția a putut să se laude cu un geniu: Moses Hayim Luzzatto (1707–1747). Acest om remarcabil venea dintr-una dintre cele mai vechi și mai respectabile familii ale evreimii italiene din Padova. Era considerat un copil-minune, avusese parte de cei mai buni dascăli, precum și acces la marea universitate. A învățat știința secular, pe clasici, italiana modernă; toate acestea, alături de o serie întreagă de studii iudaice. Luzzatto avea neobișnuita capacitate de a scrie despre subiecte profunde într-un stil extrem de elevat, dar și de a trata probleme complexe într-o manieră simplă, pentru marele public. Se putea exprima în diferite limbi, antice și moderne. Una dintre scrierile lui este în aramaică, limba în care a fost scris la început *Zoharul*. Dar limba în care se exprima de obicei era ebraica. A scris multe poezii în ebraică, unele religioase, care nu au supraviețuit, altele profane, în onoarea prietenilor săi. A scris trei piese în versuri în limba ebraică. Și mai ales a scris o lucrare de etică, *Mesilat iesharim* sau *Calea drepților*, care, la finele secolului al XVIII-lea și în cea mai mare parte a secolului al XIX-lea, a fost cartea ce a exercitat cea mai mare influență și a fost cea mai citită de către evreii din Europa răsăriteană.[59] Nu era el oare precursorul ideal al

unei renașteri ebraice? Nu și pentru evreii germani luminați. Dimpotrivă: el simboliza tot ceea ce doreau ei să repudieze și să elimine.

Căci Luzzatto era un cabalist și un mistic. Mai rău chiar, se prea poate să fi fost, în taină, un shabetaian, sau ceva foarte asemănător. După cum singur a recunoscut, ajunsese să fie atras de scrierile fatal de insinuante ale lui Nathan din Gaza, capabile să explice absolut orice în momentul în care făceai saltul irațional. În Padova, se pare că a atras în jurul său un grup de tineri inteligenți care nutreau gânduri dintre cele mai periculoase. Rabinii din Veneția i-au răscolit casa și au găsit dovezi că practica magia. Pentru a scăpa de controverse, a plecat la Amsterdam. Dar și acolo i s-a interzis să practice Cabala. Astfel că, în cele din urmă, s-a dus în Țara Sfântă și s-a îmbolnăvit de ciumă în Acra.[60] După ce și-a schimbat numele în Moise și s-a însurat cu o fată pe nume Tzipora, a ajuns, pare-se, să se creadă încarnarea lui Moise, iar Tzipora a soției lui Moise. Mulți evrei din Europa răsăriteană credeau acest lucru; sau cel puțin îl tratau ca pe un sfânt. Nici un evreu german luminat nu putea accepta așa ceva. Și chiar dacă pretențiile sale personale au fost respinse, nici conținutul eticii sale nu era acceptabil pentru *maskilim*-i. În a sa *Cale a dreptților* și într-o altă scriere, *Da'ath Tevunot,* sau *Cernerea cunoașterii,* el a realizat o strălucită recapitulare a istoriei vrerii lui Dumnezeu pe pământ și a rolului evreilor, a legământului și a diasporei. El arăta cu exactitate de ce se află evreii pe pământ în ziua de azi și ce anume trebuiau să facă pentru a se justifica. Felul în care rezumă el rostul vieții nu admitea nici un compromis:

> Esența existenței unei ființe umane pe pământ este aceea că trebuie să îndeplinească anumite porunci, să nu idolatrizeze și să reziste tentației. Nu este potrivit ca fericirea pământească să însemne altceva pentru el decât un simplu ajutor sau sprijin, în sensul că satisfacția și pacea minții să-i îngăduie să-și închine inima acestui scop care îi revine lui; și este potrivit ca întreaga lui atenție să fie dedicată numai Creatorului – binecuvântat fie El – și să nu aibă alt țel în nici una dintre acțiunile lui, fie acestea mari sau mici, decât să se apropie cât mai mult de El – și să frângă orice barieră care îl desparte de Stăpânul său.[61]

Iată deci un om care scria în ebraică și care propunea o filozofie coerentă, chiar dacă aspră, care a inspirat milioane de evrei și continuă și azi să fie o tradiție vie în iudaism. Pentru cei luminați era însă o anatemă. Departe de a folosi ebraica pentru a-i face pe foștii evrei din ghetou să intre în lumea modernă și a-i ruga să ocupe acolo un loc decent și onorabil, a reușit exact contrariul. Această filozofie îi spunea evreului să-și întoarcă fața spre Dumnezeu – așa cum făcuseră

întotdeauna evreii pioși. Prin urmare, tradiția ebraică vie, așa cum era ea, nu-și găsea locul în planul suprem al Iluminismului. Intenția lui de a folosi ebraica în tandem cu germana nu a dat roade. Evreii învățau pur și simplu germana și se asimilau. *Maskilim*-ii nu aveau cum să prevadă că ebraica își va face totuși o reintrare triumfală în viața evreilor – dar ca instrument al sionismului, o formă de iudaism care era la fel de oripilantă pentru ei ca și mesianismul mistic.

În mod ironic, limba evreilor care a înregistrat un progres extraordinar și cu totul spontan în secolul al XIX-lea a fost limba idiș. Păcat că *maskilim*-ii, a căror abilitate de a vorbi și a scrie în germană reprezenta certificatul pentru statutul lor iluminist, știau atât de puține despre limba idiș. Nu era doar un argou al infractorilor. Era mult mai mult decât o formă coruptă a germanei. Pentru evreii pioși, era o limbă temporară, fiindcă nu era de natură divină și nu era istorică (în termeni iudaici). Din momentul în care istoria a început din nou să curgă și pe măsură ce se apropia epoca mesianică, evreii aveau probabil să revină la ebraică, limba Torei, în care, în orice caz, erau ținute evenimentele importante, precum ritualurile, studiul și adeseori administrația comunității. Dar pentru o limbă de moment, temporară, idișul era o limbă veche, aproape la fel de veche ca unele limbi europene. La început, atunci când au fost împinși din Franța și Italia în Lotharingia, unde se vorbea germana, evreii au dezvoltat-o din anumite dialecte germane vorbite în orașe. Vechea limbă idiș (1250–1500) a marcat primul contact al evreilor vorbitori de germană cu evreii slavi, care vorbeau un dialect numit cananean. În decurs de două sute de ani, între 1500 și 1700, a apărut limba idiș medie, devenind treptat tot mai slavă și mai dialectală. În sfârșit, în secolul al XVIII-lea, s-a dezvoltat limba idiș modernă. Forma sa literară a fost complet transformată într-o jumătate de secol, între 1810 și 1860, în orașele din diaspora Europei răsăritene, pe măsură ce apăreau tot mai multe ziare și reviste în idiș și înflorea un comerț cu carte profană, în idiș. Filologii și gramaticienii au curățat-o și rafinat-o. În 1908, era suficient de sofisticată pentru ca partizanii ei să țină o conferință mondială în idiș, la Cernăuți. Odată cu înmulțirea populației evreiești în Europa răsăriteană, din ce în ce mai mulți oameni vorbeau, scriau și citeau în această limbă. La finele anilor 1930, a devenit limba principală a aproape unsprezece milioane de oameni.

Idișul era o limbă bogată, vie, limba de pălăvrăgeală a tribului urban. Limitele ei țineau de originile limbii ca atare. Număra puține cuvinte care denumeau animale sau păsări. Nu avea practic voca-

bular militar. Aceste lipsuri erau suplinite din germană, poloneză, rusă. Limba idiș se preta foarte bine la împrumuturi: din arabă, din ebraică-aramaică, din orice apărea în calea ei. Pe de altă parte, și-a adus și ea contribuția la ebraică și la engleza americană. Totuși, virtutea ei principală consta în subtilitatea ei internă, în special în caracterizarea pe care o putea face tipurilor umane și emoțiilor.[62] Era limba înțelepciunii străzii, a dezmoșteniților soartei, a patosului, a resemnării, a suferinței, atenuate de umor, ironie intensă și superstiție. Isaac Bashevis Singer, marele ei specialist, a observat că este singura limbă care nu a fost niciodată vorbită de oamenii aflați la putere.

Limba idiș era limba firească a națiunii iudaice renăscute, pentru că era vorbită de un număr mare de oameni și era foarte vie. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a început, destul de repede, să producă o literatură importantă de povești, poeme, piese de teatru și romane. Dar existau multe motive pentru care nu-și putea îndeplini destinul ce-i fusese hărăzit. Rolul ei era plin de paradoxuri. Mulți rabini o priveau ca pe o limbă a femeilor, care nu erau destul de inteligente sau educate să studieze în ebraică. *Maskilim*-ii germani, pe de altă parte, o legau de ortodoxie, din pricină că încuraja rămânerea în urmă, superstiția și iraționalismul. De pildă, în cadrul numeroasei comunități evreiești din Ungaria, limba locală era folosită în viața de zi cu zi, iar idișul era limba învățăturii religioase, în care elevii evrei trebuiau să traducă textele ebraice și aramaice – deci era asociată cu ortodoxia necoruptă. Totuși, în teritoriul aflat sub dominația rusă și în Galiția austriacă, era adesea limba laicizării. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, aproape orice comunitate iudaică de oarecare dimensiuni din Europa răsăriteană avea un cerc de atei și radicali, a căror limbă în care-și manifestau dezacordul era idișul, care citeau cărți și periodice în idiș, care, la rândul lor, le satisfăceau opiniile. Dar chiar și în est, unde idișul era limba majorității evreilor, ea nu deținea monopolul emancipării. Căci radicalii politici se orientau tot mai mult spre limba germană, apoi spre rusă. De obicei, în maniera specifică *maskilim*-ilor, laicii din afara sferei politicului acordau un statut superior limbii ebraice. Aspect scos în evidență de Nahum Slouschz, care i-a tradus în ebraică pe Zola, Flaubert și Maupassant:

> În vreme ce evreii emancipați din Occident înlocuiau ebraica cu limba populară a țării de adopție, în vreme ce rabinii priveau cu neîncredere tot ce nu era religie, iar patronii bogați refuzau să sprijine literatura care nu avea acces în societatea bună – în vreme ce toți aceștia se țineau la distanță, *maskil*-ul, „intelectualul", din orașul provincial mic, *mehaber*-ul

(autorul) polonez, disprețuit și necunoscut, adesea martir al convingerilor sale, își dedica inima, sufletul și puterea pentru a menține în mod onorabil tradițiile literare ale ebraicei – el și numai el a rămas credincios celei care a fost adevărata misiune a limbii Bibliei de la bunul ei început.[63]

Fără îndoială că era adevărat. Dar existau mulți scriitori de limbă idiș care puteau să pledeze la fel de patetic și eroic în nume propriu, revendicându-și cu aceeași tărie faptul că susțineau spiritul evreiesc.

Pe scurt, în primele decenii ale secolului al XIX-lea, situația lingvistică a evreilor și viitorul în această privință erau confuze, din motive cu rădăcini adânci în istorie și credință. Această confuzie lingvistică era pur și simplu o parte dintr-o confuzie culturală mult mai vastă, care, la rândul ei, izvora dintr-o confuzie religioasă tot mai accentuată printre evreii înșiși, ce poate fi rezumată într-o singură propoziție: iudaismul era un element al vieții, sau viața în întregul ei? Dacă era doar o parte, atunci era posibil un compromis cu modernitatea. În acest caz însă, evreii se puteau pierde cu totul în cadrul societăților majoritare care-i înconjurau. Dacă era viața însăși, atunci nu făcuseră altceva decât să înlocuiască ghetoul de piatră cu ghetoul intelectului. Și în acest caz, majoritatea evreilor aveau să aleagă evadarea din închisoare, ceea ce ar fi însemnat că erau definitiv pierduți pentru Lege. Toate compromisurile pe care le-am analizat se prăbușeau în fața logicii maiestuoase a acestei opțiuni clare.

Cu alte cuvinte, elementul central al situației dificile în care se găseau evreii în prima jumătate a secolului al XIX-lea era absența unui program stabilit de comun acord sau a unei conduceri unite. În vreme ce alte popoare oprimate și insurgente își puteau concentra energia pentru a mărșălui în urma stindardelor naționalismului și independenței, evreii erau rebeli fără cauză. Sau, mai curând, ei știau împotriva cui se revoltau – împotriva societății ostile în care erau implantați și care, când le acorda cetățenie, o făcea scrâșnind din dinți, și împotriva îmbrățișării sufocante a iudaismului de ghetou –, în schimb, nu știau *de ce anume* se revoltau. Și totuși, deși încă în fașă, revolta evreilor era adevărată, iar rebelii individuali, chiar lipsiți de un obiectiv comun, erau cu adevărat formidabili. Luați toți împreună, constituiau o forță uriașă, atât la bine, cât și la rău. Până acum, am analizat doar un aspect al problemei emancipării: cum puteau evreii eliberați din ghetou să se adapteze societății? Celălalt aspect era la fel de important: cum putea societatea să se adapteze evreilor eliberați?

Problema era colosală, deoarece timp de o mie cinci sute de ani societatea iudaică fusese destinată să producă intelectuali. Adevărat,

erau intelectuali sacerdotali, în serviciul zeului Tora. Dar aveau toate caracteristicile intelectualului: tendința de a urmări idei în detrimentul oamenilor; facultăți critice ascuțite, nemăsurat de multe; o mare putere distructivă, dar și creatoare. Societatea evreiască era programată să-i sprijine. Rabinul comunității era numit în mod oficial „stăpânul locului". El primea onorurile cele mai mari, fiind considerat descendent din Moise însuși. El era modelul local al evreului ideal. El era înțeleptul carismatic. Își petrecea viața absorbind materiale greu de înțeles, regurgitându-le apoi în conformitate cu propriile concepții. Se aștepta să fie sprijinit, și chiar era, de bogăția oligarhilor locali. Evreii și-au sponsorizat cultura cu multe sute de ani înainte ca această practică să devină o funcție a statului asistențial apusean. Negustorii bogați se însurau cu fiicele înțelepților; sclipitorului student de la *ieșiva* i se găsea o mireasă bogată, ca să poată studia mai mult. Sistemul prin care înțelepții și negustorii conduceau în tandem comunitatea antrena mai degrabă o redistribuire a bogăției, nu sporirea ei. Asigura, în același timp, apariția unui număr mare de oameni extrem de inteligenți, cărora li se oferea posibilitatea să urmărească idei. Și dintr-odată, în jurul anului 1800, această mașinărie străveche și extrem de eficientă a început să-și deplaseze produsul. În loc să verse tot ceea ce producea în circuitul închis al studiilor rabinice, unde evreii rămâneau complet izolați de restul societății, mașinăria a lansat un număr tot mai mare dintre ei în viața seculară. Evenimentul acesta a avut o importanță covârșitoare în istoria mondială.

Heinrich Heine (1797–1856) era arhetipul acestui fenomen nou. S-a născut la Düsseldorf, într-o familie de comercianți. Cu cincizeci de ani în urmă, ar fi devenit, fără îndoială, un rabin și un erudit talmudic foarte respectat. În loc de asta, a ajuns un produs al vârtejului revoluționar. La vârsta de șaisprezece ani, fără să-și fi părăsit locul de baștină, și-a schimbat de șase ori naționalitatea. Familia lui era pe jumătate emancipată. Mama lui, Piera van Geldern, avea ambiții laice pentru el. Când au avansat armatele napoleoniene, îl și vedea pe fiul său devenit curtean, mareșal, politician sau guvernator; la retragerea armatelor franceze, îl preschimbase într-un afacerist milionar.[64] A avut grijă să-i dea cât mai puțină educație iudaică, trimițându-l să studieze la liceul romano-catolic. Heine nu avea o identitate personală, religioasă, rasială sau națională. Numele lui iudaic era Haim. Când era băietan, i se spunea Harry. Mai târziu, și-a schimbat numele în Heinrich, dar operele și le semna H. Heine și detesta să se rostească inițiala „H" a numelui.[65] În adolescență,

trăise în acel Mare Ducat de Berg, o creație napoleoniană, drept care pretindea că spiritul lui era francez. Dar cea mai importantă carte a copilăriei sale fusese marea Biblie luterană, cum nu se poate mai germană. S-a mutat la Paris în 1831 și nu a revenit în Germania (cu excepția a două vizite scurte). Dar nu a cerut niciodată să i se acorde cetățenie franceză, deși avea toate datele să o obțină. Operele și le-a scris, pe toate, în germană. Considera că germanii, deși adeseori răi, erau oameni profunzi; francezii trăiau superficial. Poezia lor nu era altceva decât „lapte covăsit parfumat"[66].

Ambiguitatea lui Heine în legătură cu iudaismul lui avea să umple cărți întregi.[67] N-a învățat să citească ebraica bine. Detesta faptul că era evreu. Scria despre „cele trei maladii nefaste, sărăcia, durerea și evreitatea". În 1822, s-a alăturat o vreme scurtă Societății pentru Cultura și Știința Iudaismului, dar nu avea ce contribuție să-și aducă. Nu credea în iudaism ca atare, văzându-l ca pe o forță antiumană. În anul următor, avea să scrie: „Admit că voi lupta cu entuziasm pentru drepturile evreilor și pentru egalitatea lor ca cetățeni, admit aceasta, și în vremuri de restriște, care sunt inevitabile, gloata germană îmi va auzi vocea răsunând în berăriile și palatele germane. Dar dușmanul născut al religiei pozitive nu va apăra niciodată acea religie care întâia dată a inventat sistemul de culpabilizare a ființei umane, care acum ne aduce atâta suferință."[68] Însă dacă respingea iudaismul talmudic, el disprețuia și versiunea nouă, reformată. Reformiștii erau „podologi", care „au încercat să vindece prin sângerare trupul iudaismului de urâtele sale excrescențe cutanate, și din pricina stângăciei lor și a păienjenișului de bandaje ale raționalismului, Israel va sângera până va muri. [...] Nu mai avem puterea să purtăm barbă, să ținem posturi, să urâm și să dăinuim dincolo de ură; acesta este motivul reformării noastre". Toată treaba, spunea el disprețuitor, era aceea de a transforma „puțin creștinism protestant într-o companie iudaică. Ei țes un talit din lâna mielului lui Dumnezeu și o vestă din penele Duhului Sfânt, și izmene din dragostea creștină, și ajung să dea faliment, iar cei ce vor veni după ei se vor numi: Dumnezeu, Cristos & Co"[69].

Dar dacă lui Heine îi displăceau atât evreii ortodocși, cât și cei reformați, *maskilim*-ii îi displăceau poate și mai mult. Îi considera niște carieriști care se îndreptau spre botez. Nu i-a scăpat faptul că patru dintre cei șase copii ai lui Mendelssohn se convertiseră. Al doilea soț al fiicei sale, Dorothea, nu era altul decât Friedrich Schlegel; ea a devenit o reacționară catolică. Nepotul său, Felix, a devenit cel mai important compozitor de muzică creștină. Poate că nu Heine

a spus că „cel mai evreiesc lucru pe care l-a făcut Mendelssohn a fost acela de a deveni creștin". Dar este cert că a remarcat că „dacă aș avea norocul să fiu nepotul lui Moses Mendelssohn, cu siguranță nu mi-aș folosi talentul pentru a transpune în muzică urinatul mielului"[70]. Când s-a convertit Eduard Gans, Heine l-a denunțat drept un „ticălos", vinovat de „încălcarea jurământului de credință", de „trădare", mai rău ca Burke (în opinia lui Heine, trădătorul suprem care a înșelat cauza revoluției). Cu ocazia botezului lui Gans, a scris un poem biciuitor, *Einem Abtrünnigen*, „Unui apostat".

Cu toate acestea, Heine însuși devenise protestant doar cu câteva luni înainte, la trei zile după ce și-a luat doctoratul. Motivele sale au fost cu totul lumești. Printr-o lege dată în august 1822, evreii fuseseră dați afară din posturile pe care le ocupau în universitățile de stat – o prevedere ce-l viza direct pe Gans. Zece ani mai târziu, Heine spunea în apărarea protestantismului său că era felul său de „a protesta împotriva nedreptății", „entuziasmul războinic care m-a făcut să iau parte la luptele acestei biserici militante". O explicație lipsită de sens, întrucât el susținea în același timp că spiritul protestantismului nu era câtuși de puțin religios: „Carnea înfloritoare din picturile lui Tițian – totul acolo este protestantism. Coapsele lui Venus sunt teze mult mai fundamentale decât cele pe care călugărul german le-a lipit de ușa bisericii din Wittenberg." Iar la vremea propriului său botez, i-a scris prietenului său Moses Moser: „Nu mi-ar plăcea să-mi vezi botezul într-o lumină favorabilă. Te asigur că dacă legile noastre ar îngădui furtul lingurilor de argint, nu aș fi făcut-o."[71] Afirmația lui că botezul era „biletul de intrare în cultura europeană" a devenit celebră.[72]

Atunci de ce l-a înfierat pe Gans pentru ceea ce făcuse el însuși? Nu deținem nici o explicație satisfăcătoare. Heine suferea de o emoție distructivă, care curând avea să ajungă loc comun printre evreii emancipați și apostați, o formă particulară a urii de sine. Atacându-l pe Gans, se ataca pe sine. Mai târziu, va spune că urăște botezul. Material, nu-i făcuse nici un bine, va spune el. Dar nu îngăduia să fie prezentat în public drept evreu. În 1835, a mințit, declarând că nu pusese niciodată piciorul într-o sinagogă. Dădea astfel glas dorinței lui de a-și repudia evreitatea, ca și ura de sine evreiască, aflată la originea multora dintre remarcile sale antisemite. Una dintre țintele acestora era familia Rothschild. Îi condamna fiindcă strângeau fonduri pentru marile puteri reacționare. Cel puțin acesta era motivul onorabil pentru care îi ataca. Dar cele mai înveninate remarci ale sale erau păstrate pentru baronul James de Rothschild și soția

sa, care i-au arătat multă bunăvoință la Paris. Spunea că văzuse un broker închinându-se în fața oalei de noapte a baronului. Îl poreclise „Herr von Shylock din Paris". „Nu există decât un singur Dumnezeu – Mamona", spunea el, „și Rothschild este profetul lui". Spunea că nu mai era nevoie de Talmud, odinioară scutul de apărare al evreilor împotriva Romei, de când, la fiecare zi de plată trimestrială, nunțiul papal trebuia să-i aducă baronului James dobânda pe împrumutul făcut de papa. Nimic din toate acestea nu l-a oprit să stoarcă bani de la familia Rothschild, sau să se laude că relațiile lui cu această familie erau (după cum s-a exprimat el) *famillionaire.*[73]

De fapt, Heine aștepta din partea evreilor bogați să-l susțină material, deși nu era un învățăcel în studii rabinice, ci un intelectual profan. Tatăl lui eșuase lamentabil în afaceri; propriile lui eforturi, câte erau, nu-i aduceau mult folos. Prin urmare, era mereu dependent de unchiul său, Solomon Heine, un bancher din Hamburg, care a devenit unul dintre cei mai bogați oameni din Europa. Heine avea mereu nevoie de bani, oricâți ar fi avut. Chiar s-a ploconit ca să primească o pensie anuală secretă, de 4.800 de franci, din partea guvernului Ludovic-Filip. Dar, de obicei, îl tapa de bani pe unchiul său Solomon, nu prea politicos: „Cel mai bun lucru la tine", îi scria el în 1836, „este acela că-mi porți numele". Unchiul era destul de sceptic în privința meritelor lui Heine, remarcând că: „Dacă s-ar fi ținut de carte, n-ar mai avea acum nevoie să scrie cărți." Îl considera pe nepotul său un fel de *shnorer,* adică un cerșetor evreu profesionist. Dar, credincios tradiției străvechi, plătea ce era de plătit. Când a murit, în 1844, i-a lăsat lui Heine o moștenire, cu condiția însă ca poetul să nu-i atace pe el sau familia lui. Suma era mai mică decât sperase Heine, astfel că s-a lansat într-un scandal de durată cu fiul lui Solomon, pricina fiind testamentul.[74]

Acesta era fundalul uluitorului geniu al lui Heine. În anii 1820 l-a depășit în faimă pe Byron, fiind declarat cel mai aclamat poet al Europei. Momentul de cotitură a fost marcat de volumul său *Buch der Lieder* (1827), care cuprindea poeme ajunse faimoase, ca de exemplu „Lorelei" și „Aus Flügeln des Gesanges" („Pe aripile cântului"). Germanii l-au recunoscut în cele din urmă drept cel mai mare om de litere după Goethe. Când s-a stabilit la Paris, a fost aclamat ca un erou al culturii europene. Proza lui era la fel de sclipitoare și de populară ca și poemele. A scris tulburătoare cărți de călătorie. Practic, a întemeiat un nou gen în literatura franceză, eseul scurt sau foiletonul. Își cheltuia mare parte din energie pe scandaluri furioase, în care ura de sine (sau cum s-o fi numit) își găsea o supapă, și care

erau atât de extravagante, încât adeseori trezeau simpatia pentru victimă. Dar faima lui continua să crească. În ultimul deceniu de viață, din pricina unei infecții venerice care i-a atacat coloana, a fost condamnat să trăiască întins pe o sofa. Însă poemele din această perioadă s-au dovedit mai bune decât tot ce scrisese până atunci. Mai mult, poeziile sale erau perfect adaptate artei muzicale germane, tot mai răspândită în Europa și America de Nord, încât toți marii compozitori ai vremii, începând cu Schubert și Schumann, le-au pus pe muzică. Nu era chip să scapi de Heine, nici atunci și nici mai târziu, în special în ceea ce-i privea pe germani, în care stârnea reacții irezistibile. Operele lui au fost incluse în manualele școlare chiar și în timpul vieții lui.

Multor germani le-a venit greu să recunoască faptul că acest evreu avea o ureche atât de bună pentru limba germană. Au încercat să-l condamne pentru „superficialitatea lui evreiască", opusă adevăratei profunzimi germane. Acuzația nu a rezistat realității. Era vădit tendențioasă. Ca și când un talent dintre cele mai strălucite se formase în ghetou de-a lungul multor generații de evrei, căpătând astfel un cod genetic mult mai puternic, pentru ca apoi să apară la suprafață și să descopere în limba germană de la începutul secolului al XIX-lea instrumentul său perfect. Dar un lucru devenise limpede pentru toată lumea: între evreu și german exista o relație intelectuală cu totul specială. Evreul german era un fenomen nou în cultura europeană. Pentru antisemiții germani, acest fapt ridica o problemă emoțională aproape imposibil de îndurat, care-și găsea personificarea în Heine. Nu puteau să-i nege geniul; exprimarea sa în germană li se părea intolerabilă. Prezența lui fantomatică, exact în centrul literaturii germane, stârnea în naziști o furie incoerentă și îi împingea spre vandalisme infantile. I-au distrus toate cărțile. Nu puteau însă să-i îndepărteze poemele din antologii, astfel că au fost obligați să le retipărească, notând în dreptul poemelor sale „autor necunoscut", ceea ce fiece copil de școală știa că era o minciună. O statuie de-a lui Heine, care fusese odată proprietatea împărătesei Elisabeta a Austriei, a fost aleasă drept țintă pentru exercițiile de trageri. În 1941, la ordinele personale ale lui Hitler, mormântul lui din cimitirul Montmartre a fost distrus. Tot degeaba. În ultimii patruzeci de ani, operele lui Heine au fost comentate mai mult și cu mai multă patimă, în special de către germani.

Heine a fost interzis și în timpul vieții, la insistențele lui Metternich – nu din pricină că era evreu, ci pentru că era subversiv. Aici avem de-a face cu un alt paradox, un paradox tipic evreiesc. Începând

cu epoca emancipării, evreii au fost acuzați că încercau să se insinueze într-o societate deja bine stabilită, să pătrundă în ea și să o domine; și, în același timp, că încercau s-o distrugă în întregime. Amândouă acuzațiile conțineau un sâmbure de adevăr. Familia Heine era un asemenea caz. După familia Rothschild, care colecționa titluri acordate de o serie întreagă de regate și imperii, familia Heine era cea mai mobilă pe scara ascendentă a aristocrației europene. Fratele lui Heine, Gustav, a fost făcut cavaler și baron von Heine-Geldern. Fratele lui, Maximilian, s-a însurat cu o reprezentantă a aristocrației țariste, moment din care a început să se numească von Heine. Fiul surorii lui a devenit baron von Embden. Fiica acestuia s-a căsătorit cu un prinț italian. Una dintre rudele apropiate ale lui Heine a devenit prințesa Murat, alta s-a căsătorit cu prințul de Monaco.[75] În schimb, Heine însuși era prototipul și arhetipul unei noi figuri în literatura europeană: omul de litere evreu radical, care-și folosea talentul, reputația și popularitatea pentru a submina ordinea intelectuală stabilită.

Noțiunea că Heine a fost un radical toată viața lui trebuie privită cu multe rezerve. Cel puțin în particular, el a făcut întotdeauna o distincție clară între progresiștii politici încrâncenați și cei din domeniul literaturii, așa cum era el. Detesta puritanismul celor dintâi. Unuia dintre ei i-a scris: „Cereți o ținută simplă, obiceiuri cumpătate și plăceri nepotrivite; noi, pe de altă parte, cerem nectar și ambrozie, veșminte purpurii, arome somptuoase, voluptate și lux, dansuri de nimfe râzând, muzică și comedii."[76] Tot în particular, conservatorismul i s-a accentuat odată cu vârsta. Lui Gustav Kolb îi scria în 1841: „Mă tem foarte tare de atrocitatea conducerii proletare și îți mărturisesc că din pricina acestei temeri am devenit conservator." Când boala lui îndelungată l-a condamnat în cele din urmă la ceea ce el numea „mormântul meu saltea", s-a întors la iudaism. Și declara, destul de nesincer: „N-am făcut nici un secret din iudaismul meu, la care nu m-am întors, pentru că nu l-am părăsit niciodată" (1850). Ultimele și cele mai frumoase poeme ale sale, *Romanzero* (1851) și *Vermischte Schriften* (1854), marchează o revenire la temele religioase, uneori cu o gândire de tip iudaic. Ca mii de evrei sclipitori înaintea lui și de la el încoace, a ajuns să asocieze spiritul elenist al aventurii intelectuale cu sănătatea și forța, pe măsură ce vârsta și suferința îl făceau să se întoarcă spre elementele simple ale credinței. Unui prieten îi scria: „Nu mai sunt un elen plin de vervă și bine hrănit, care zâmbește în jos la nazarinenii posomorâți. Nu mai sunt acum decât un evreu bolnav de moarte, o imagine secătuită a

suferinței, un om nefericit." Sau: „Îngrețoșat de filozofia ateistă, m-am întors la credința umilă a omului obișnuit."[77]

Cu toate acestea, persoana publică a lui Heine era copleșitor de radicală, și în mare măsură așa a și rămas. Pentru generații întregi de intelectuali europeni, viața și creația lui au fost un poem închinat libertății. Pentru evrei în mod deosebit, el a prezentat tradiția progresistă franceză drept adevărata poveste a progresului uman, pe care toți tinerii dotați, fiecare la vremea sa, ar trebui să încerce să-l împingă și mai departe. Aproape că a făcut o declarație publică de credință, scriind următoarele:

> Libertatea este noua religie a timpului nostru. Dacă Cristos nu este dumnezeul acestei noi religii, este oricum marele ei preot, și numele lui strălucește în inimile apostolilor, dându-le fericire desăvârșită. Dar francezii sunt poporul ales al noii religii, limba lor consemnează primele evanghelii și dogme. Parisul este Noul Ierusalim, Rinul este Iordanul care separă tărâmul consacrat al libertății de țara filistenilor.

O vreme, Heine chiar a devenit, sau și-a închipuit că a devenit, un discipol al lui Saint-Simon. Avea ceva din tinerii hippy de mai târziu, din acei simpatizanți ai mișcării Flower Power: „Partea cu florile și privighetorile este strâns legată de revoluție", scria el, citând dictonul lui Saint-Simon. „Viitorul este al nostru." Heine nu s-a angajat niciodată în elaborarea unei teorii specifice a socialismului revoluționar. Însă la Paris s-a alăturat multora dintre cei care au încercat să formuleze o asemenea filozofie. Adeseori aceștia erau evrei la origine.

Printre ei s-a numărat și Karl Marx, care a venit la Paris în 1843. Fusese editorul ziarului radical *Rheinische Zeitung* din Köln, fondat în 1843 cu ajutorul socialistului evreu Moses Hess (1812–1875). Nu au fost tipărite decât cincisprezece numere înainte ca guvernul prusac să-l interzică și să-l oblige pe Marx să-l urmeze pe Hess în exilul parizian. Dar cei doi socialiști aveau puține lucruri în comun. Hess era un evreu adevărat, al cărui radicalism a luat forma naționalismului evreiesc și în cele din urmă a sionismului. Spre deosebire de el, Marx nu avea nici o educație iudaică și nici nu a căutat să dobândească vreuna. La Paris, s-a împrietenit cu Heine. Scriau poezii împreună. Heine a fost cel care a salvat viața micuței Jennie, fiica lui Marx, când a avut crize de epilepsie. Ne-au rămas câteva scrisori de-ale lor, cu siguranță că au fost mai multe.[78] Expresia zeflemitoare a lui Heine la adresa religiei ca fiind „opiu spiritual" l-a inspirat pe Marx în celebra lui metaforă „opiul poporului". Dar este absurd să

se susține – așa cum era la modă în anii 1960, printre erudiții germani – că Heine ar fi fost Ioan Botezătorul al Cristosului lui Marx. Între cei doi se căsca o prăpastie temperamentală uriașă. Potrivit lui Arnold Ruge, Marx i-ar fi spus lui Heine: „Mai renunță la tânguielile alea fără de sfârșit despre dragoste și arată-le poeților lirici cum trebuie s-o facă – cu biciul."[79] Dar Heine tocmai de bici se temea: „Viitorul [socialist]", scria el, „miroase a cnuturi, sânge, păgânism și foarte multe bătăi"; „doar cu teamă și groază mă gândesc la vremea când acei iconoclaști întunecați vor veni la putere". Îl repudia pe „neînduplecatul meu prieten Marx", unul dintre „dumnezeii autodeclarați fără de Dumnezeu".

Ceea ce aveau în comun în mod deosebit cei doi bărbați era capacitatea extraordinară de a urî, exprimată în atacuri înveninate nu numai la adresa dușmanilor, ci (poate mai ales) la adresa prietenilor și binefăcătorilor lor. Făcea parte din ura față de sine, pe care o împărtășeau ca evrei apostați. La Marx se manifesta încă și mai puternic decât la Heine. El a încercat să elimine cu totul iudaismul din existența sa. În vreme ce Heine a fost profund tulburat de atrocitățile din Damasc din 1840, Marx s-a ferit toată viața lui să arate cea mai mică urmă de îngrijorare pentru orice fel de nedreptate comisă împotriva evreilor.[80] În ciuda faptului că Marx era complet ignorant în ceea ce privește iudaismul ca atare, nu ne putem îndoi câtuși de puțin de evreitatea lui. Asemenea lui Heine și multor altora, ideea sa de progres era profund influențată de Hegel, dar felul său de a privi istoria ca o forță pozitivă și dinamică în societatea umană, guvernată de legi de fier, Tora unui ateist, este profund iudaic. Mileniul său comunist este adânc înrădăcinat în apocalipsa și în mesianismul iudaic. El înțelegea autoritatea ca un catedrocrat. Controlul revoluției avea să fie în mâinile elitei intelectuale, care studiase textele și înțelesese legile istoriei. Ei urmau să formeze ceea ce el numea „conducerea", directoratul. Proletariatul, „oamenii fără cheag", nu erau decât mijloacele, a căror datorie era aceea de a se supune – asemenea lui Ezdra Scribul, el îi considera ignoranți în privința legii, simpli „oameni ai pământului".

Chiar și metodologia lui Marx era în totalitate rabinică. Toate concluziile sale erau extrase din cărți. N-a pus niciodată piciorul într-o fabrică și a refuzat oferta lui Engels de a-l însoți într-un asemenea loc. Ca și gaonul din Vilna, el s-a izolat cu textele sale și a rezolvat misterele universului în camera sa de lucru. „Sunt o mașină care devorează cărți", spunea el despre sine.[81] Considera că opera sa era „științifică", dar nu era prin nimic mai științifică decât teologia.

Temperamentul său era religios, incapabil de o cercetare obiectivă, empirică. Pur și simplu parcurgea orice fel de material care putea să-i furnizeze „dovezi" pentru concluziile la care ajunsese deja în capul lui și care erau la fel de dogmatice ca ale unui rabin sau cabalist. Metodele sale au fost bine rezumate de Karl Jaspers:

> Stilul scrierilor lui Marx nu este acela al unui investigator [...], nu citează exemple și nu prezintă fapte care sunt contrare teoriei lui, ci numai pe acelea care vin în mod clar în sprijinul ei sau confirmă ceea ce pentru el este adevărul suprem. Întreaga abordare este una de apărare, nu de investigare, de apărare a ceva proclamat ca fiind adevărul absolut, cu convingerea nu a unui om de știință, ci a unui credincios.[82]

Lipsită de documentația contrafăcută pe care se bazează, teoria lui Marx despre felul în care operează și vor evolua istoria, clasele sociale și modul de producție nu se deosebește de teoria cabalistică luriană privitoare la epoca mesianică, în special așa cum a fost ea formulată de Nathan din Gaza, încât poate justifica și adopta orice eveniment, oricât de problematic. Pe scurt, nu este câtuși de puțin o teorie științifică, ci o mostră de superstiție evreiască ingenioasă.

În sfârșit, Marx a fost eternul învățat rabinic în ceea ce privește atitudinea sa față de bani. Pentru a-și continua studiile, aștepta să fie finanțat întâi de familie, apoi de Engels, negustorul, după cum o dovedesc insolentele lui scrisori-*shnorer*. Dar, ca și în cazul atâtor rabini eruditi, el nu și-a terminat niciodată studiile. După publicarea primului volum din *Capitalul,* nu a mai putut să redacteze restul materialului, lăsându-și toate hârtiile în dezordine; Engels a constituit volumele doi și trei. Astfel că marele comentariu despre Legea Istoriei s-a încheiat în confuzie și îndoială. Ce se va întâmpla când va veni Mesia, când „expropriatorii vor fi expropriați"? Marx n-a putut da un răspuns, nu știa. A prorocit însă revoluția mesianică: în 1849, în august 1850, în 1851, în 1852, „între noiembrie 1852 și februarie 1853", în 1854, în 1857, 1858, 1859.[83] Scrierile sale ulterioare, ca și cele ale lui Nathan din Gaza, se voiau într-o mare măsură o explicație pentru ne-sosire.

Marx nu era doar un gânditor evreu, ci și un gânditor antievreu. În aceasta constă paradoxul, care a avut o consecință tragic de importantă atât asupra istoriei evoluției marxiste, cât și asupra desăvârșirii sale în Uniunea Sovietică și în urmașii săi. Rădăcinile antisemitismului lui Marx erau adânci. Am văzut deja rolul jucat de polemica antievreiască în lucrările unor scriitori din Epoca Luminilor ca Voltaire. Această tradiție a continuat în două curente. Unul a fost

acela al „idealismului" german, trecând prin Goethe, Fichte, Hegel și Bauer, la fiecare dintre aceștia elementele antievreiești devenind tot mai pronunțate. Celălalt era acela al „socialismului" francez, care i-a legat pe evrei de revoluția industrială și de dezvoltarea semnificativă a comerțului și materialismului, care au marcat începutul secolului al XIX-lea. Într-o carte publicată în 1808, François Fourier punea semnul egalității între comerț și „sursa răului în totalitatea sa", și între evrei și „încarnarea comerțului".[84] Pierre-Joseph Proudhon a mers și mai departe, acuzându-i pe evrei de faptul că au „făcut ca burghezia, mare și mică, să se asemene cu ei, peste tot în Europa". Evreii erau o rasă „nesociabilă, încăpățânată, infernală [...], dușmanul omenirii. Ar trebui să trimitem această seminție înapoi în Asia, sau să o exterminăm"[85]. Adeptul lui Fourier, Alphonse Toussenel, care edita publicația antisemită *Phalange,* a lansat în 1845 primul atac de amploare asupra evreilor, acuzându-i că ar fi o rețea de conspiratori comerciali împotriva omenirii, *Les juifs: rois de l'époque; histoire de la féodalité financière* (*Evreii: regii epocii; istoria feudalității financiare*). Timp de patru decenii după publicarea ei, cartea a devenit sursa primară pentru literatura antisemită în multe limbi.

Marx a absorbit ambele curente, adăugând apelor lor învolburate revărsările propriei lui neliniști. În discuția sa despre evreii revoluționari, istoricul Robert Wistrich vede în ura de sine manifestată de unii dintre ei reflectarea furiei unor membri extrem de inteligenți ai minorității subprivilegiate, cărora li se refuzau poziția și recunoașterea în societate pe care le-ar fi meritat, date fiind talentele lor. Gânditorii iluminiști, atât cei francezi, cât și cei germani, susțineau că acele trăsături ale iudaismului care ridicau obiecții trebuiau înlăturate înainte ca evreii să se poată considera liberi; evreii împotriva cărora se comiteau discriminări au acceptat această propunere, astfel că adesea își îndreptau furia mai curând împotriva evreilor neregenerați, decât împotriva celor care persecutau ambele categorii.[86] Ura de sine se concentra asupra evreului de ghetou, care, desigur, era arhetipul antisemitic. Heine, care în realitate știa foarte puține despre cum trăiau majoritatea evreilor, folosea toate clișeele antisemite standard atunci când se găsea în starea de ură de sine. Marx, care știa chiar și mai puțin în acest sens, împrumuta cuvintele jignitoare direct din cafeneaua studenților neevrei. Și amândoi foloseau caricatura de ghetou pentru a-și bate joc de evreii cultivați și botezați, așa cum erau și ei, în mod deosebit față de elementele progresiste. Unul dintre atacurile cele mai veninoase și mai de neînțeles ale lui Heine a fost dezlănțuit împotriva lui Ludwig Börne (1786–1837), născut Löb Baruch, un scriitor radical evreu botezat,

ale cărui fundal familial și păreri semănau cu ale lui.[87] Din cât se pare, Marx a prins acest obicei de la Heine.[88] Astfel, deși el însuși încerca, de câte ori putea, să-și ascundă originile evreiești, îi ataca permanent pe opozanții săi evrei exact pentru acest cusur. De ce, întreba el, Joseph Moses Levy, proprietarul ziarului *Daily Telegraph* din Londra, evreu botezat, caută „să fie considerat membru al rasei anglo-saxone [...] când mama-natură i-a scris pedigriul în litere absurd de mari exact în mijlocul feței?"[89]

Dar cea mai flagrantă manifestare a urii de sine la Marx era îndreptată împotriva camaradului său socialist Ferdinand Lassalle (1825–1864), un evreu din Breslau*, care și-a schimbat numele din Lassal în Lassalle în onoarea eroului Revoluției Franceze, devenind fondatorul socialismului german ca mișcare de masă. Reușitele sale practice în favoarea cauzei au fost mult mai considerabile decât cele ale lui Marx. În ciuda acestui fapt, sau poate tocmai de aceea, el a devenit obiectul unor admonestări extraordinare în corespondența lui Marx cu Engels. Marx îl poreclise „baronul Itic", „negroteiul evreu". Pentru el, nu era altceva decât un evreu polonez, iar „evreii din Polonia sunt cea mai scârboasă dintre toate semințiile" – după cum se exprima Marx.[90] Pe 7 martie 1856, Engels îi scria lui Marx: „[Lassalle] este un evreu adevărat, de la frontiera slavă, și întotdeauna a dorit să se folosească de partid pentru propriile interese. Este revoltător să vezi cum încearcă tot timpul să-și facă loc în lumea aristocrată. Un evreu puturos, ascuns sub briantină și giuvaieruri sclipitoare."[91] Atacând evreitatea lui Lassalle și bătându-și joc de sifilisul lui, Marx nu se jena să folosească cele mai vechi dintre invectivele și calomniile antisemite. Astfel îi scria lui Engels, la 10 mai 1861: „Apropo de Lassalle-Lazăr. În monumentala sa lucrare despre Egipt, Lepsius a dovedit că exodul evreilor din Egipt nu a fost altceva decât povestea relatată de Manethon în legătură cu expulzarea «leproșilor» din Egipt. În fruntea acestor leproși s-ar fi aflat un preot egiptean, Moise. Lazăr, leprosul, este prin urmare arhetipul evreului, iar Lazăr este leprosul tipic."[92] Și din nou, în 30 iulie 1862: „Îmi este foarte clar acum că, luându-mă după forma capului său și după felul în care-i crește părul, el descinde din negrii care i s-au alăturat lui Moise în fuga lor din Egipt (dacă nu cumva mama sau bunica paternă s-a încurcat la un moment dat cu un negrotei). Această unire a elementului evreiesc cu cel german, pe o bază negroidă, a produs un hibrid extraordinar."[93]

---

* Azi, Wrocław (*n.tr.*).

Oricât de dezagreabil în sine, antisemitismul personal al lui Marx nu ar fi jucat poate un rol la fel de mare în opera lui capitală cum a jucat antisemitismul lui Heine în opera acestuia dacă n-ar fi făcut parte dintr-un antisemitism sistematic și teoretic în care Marx credea profund – prin aceasta deosebindu-se de Heine. De fapt, ar fi corect să spunem că teoria lui Marx despre comunism era produsul finit al antisemitismului său teoretic. Spinoza fusese primul care a arătat cum o critică adusă iudaismului putea să fie folosită pentru a ajunge la concluzii radicale despre lume. Exemplul lui a fost urmat de Iluminismul francez, deși modul în care iluminiștii tratau iudaismul avea un ton mult mai ostil și mai rasist. Printre autorii germani radicali se discuta mult ideea că rezolvarea „problemei evreiești" ar putea să ofere o cheie rezolvării problemelor umanității. În anii 1820 și 1830, acesta a fost drumul urmat de asupritul Ludwig Börne spre socialism.[94] În 1843, Bruno Bauer, liderul antisemit al stângii hegeliene, publica un eseu prin care cerea evreilor să abandoneze cu totul iudaismul și să-și preschimbe revendicarea de a avea drepturi egale într-o campanie generală pentru eliberarea umanității atât de sub dominația religiei, cât și de tirania statului.[95]

Marx a dat un răspuns eseului lui Bauer în două articole publicate în *Deutsch-Französische Jahrbücher* în 1844, același an în care Disraeli publica *Tancred.* Scrisorile sunt cunoscute sub titlul „Despre problema evreiască".[96] Marx accepta pe de-a-ntregul contextul feroce de antisemit al argumentării lui Bauer, care, spunea Marx, a fost scris „cu îndrăzneală, intuiție, inteligență și profunzime, într-o limbă care este tot atât de precisă pe cât este de viguroasă și plină de înțeles". Cita aprobator afirmația maliții de exagerată a lui Bauer că „evreul determină soarta întregului imperiu [austriac] prin puterea banilor... [și] hotărăște destinul Europei". Se deosebea de acesta în aceea că respingea convingerea lui Bauer că natura antisocială a evreului era de origine religioasă și putea fi remediată prin despărțirea totală a evreului de religia lui. După părerea lui Marx, răul era de natură socială și economică. „Să-l luăm în considerare pe evreul adevărat", scria el. „Nu pe *evreul de Sabat* [...] ci pe *evreul de zi cu zi.*" Care era – întreba el – „fundamentul profan al iudaismului? Nevoia *practică, interesul egoist.* Care este cultul lumesc al evreului? *Negoțul.* Care este zeul lumesc al evreului? *Banul*"[97]. Treptat, evreii au împărtășit această religie „practică" întregii societăți:

> Banul este Dumnezeul gelos al lui Israel, alături de care nu mai poate exista nici un alt dumnezeu. Banii înjosesc pe toți ceilalți dumnezei ai

umanității, transformându-i în marfă. Banii sunt *valoarea suficientă sieşi* a tuturor lucrurilor. Prin urmare, au văduvit întreaga lume, atât cea umană, cât și pe cea a naturii, de propria lor valoare. Banii sunt esența alienată a muncii și existenței omului; această esență îl domină, iar el o venerează. Dumnezeul evreilor a fost secularizat și a devenit dumnezeul acestei lumi.[98]

Evreii – continuă Marx – îi preschimbau pe creștini în copii ale lor fidele, încât locuitorii din New England, de exemplu, odată creștini devotați, au devenit acum sclavii lui Mamona. Folosindu-și puterea banului, evreul s-a emancipat și a început să înrobească lumea creștină. Creștinul corupt de evreu este „convins că nu are alt destin aici, jos, decât acela de a deveni mai bogat decât vecinii săi", iar „lumea este o bursă de valori". Marx susținea: contradicția între lipsa teoretică a drepturilor politice ale evreului și „adevărata putere politică a evreului" este contradicția între politică și „puterea banilor în general". Se presupune că puterea politică nu ține seama de bani; în realitate, ea „a devenit sclava banului". Prin urmare, „societatea civilă îl generează pe evreu din chiar interiorul ei"[99].

Spre deosebire de soluția propusă de Bauer, a lui Marx nu este religioasă, ci economică. Evreul banului a devenit „elementul *antisocial* universal al timpului prezent". Pentru ca „evreul să nu mai poată exista", trebuiau în mod necesar abolite „condițiile preliminare" și „însăși posibilitatea" de a putea desfășura acele activități legate de bani pentru care evreul era vestit. Odată schimbat cadrul economic, „conștiința religioasă a evreului se va evapora precum aburii insipizi în aerul adevărat, dătător de viață al societății". Aboliți atitudinea evreului față de bani, și atât evreul, cât și religia lui, precum și versiunea deformată a creștinismului pe care el a impus-o lumii vor dispărea pur și simplu: „În ultimă analiză, *emanciparea* evreilor este eliberarea de iudaism a omenirii." Sau, în altă parte: „Eliberându-se de *negoț* și de *bani,* deci de iudaismul real și practic, epoca noastră se va emancipa."[100]

Prin urmare, cele două eseuri ale lui Marx despre evrei conțin, în formă embrionară, esența teoriei lui despre regenerarea umană: prin schimbări economice și, mai ales, prin abolirea proprietății private și prin renunțarea la a face din câștigul bănesc un scop personal, se putea transforma nu numai relația dintre evreu și societate, ci toate tipurile de relații umane, precum și personalitatea umană în sine. Genul lui de antisemitism a devenit o repetiție generală a marxismului ca atare. Ceva mai târziu în decursul secolului, August Bebel, social-democratul german, avea să consacre expresia mult folosită

apoi de Lenin: „Antisemitismul este socialismul nebunilor." În spatele acestei definiții revelatoare se ascundea un argument foarte crud: știm cu toții că afaceriștii evrei, care nu-și murdăresc nicicând mâinile trudind, îi exploatează pe sărmanii muncitori și țărani. Dar numai un nebun se apucă să dea vina doar pe evreu. Omul matur, socialistul, a înțeles că evreii sunt doar simptomele unei boli, și nu boala în sine. Boala este religia banilor și forma sa modernă este capitalismul. Muncitorii și țăranii sunt exploatați nu doar de evrei, ci de toată burghezia – clasa capitalistă –, încât trebuie distrusă clasa întreagă, nu doar elementul ei evreiesc.

Deci socialismul militant adoptat de Marx la sfârșitul anilor 1840 era o formă extinsă și transformată a antisemitismului său anterior. Teoria sa matură era o superstiție, o superstiție de tipul cel mai periculos, credința că exista o conspirație a răului. Dar în vreme ce la origine se baza pe cea mai veche formă a teoriei conspirației, antisemitismul, la sfârșitul anilor 1840 și în anii 1850 aceasta nu a fost atât abandonată, cât extinsă, cuprinzând o teorie a conspirației mondiale a întregii clase burgheze. Marx a reținut superstiția originală, anume că a face bani prin comerț și activități financiare este în mod esențial o îndeletnicire parazitară și antisocială, dar acum o plasa nu pe o bază a rasei și a religiei, ci pe aceea a clasei. Lărgirea teoriei nu-i consolidează și valabilitatea, ci o face mai periculoasă dacă este pusă în practică, deoarece îi extinde scopul și multiplică numărul celor care vor fi tratați drept conspiratori și care devin astfel victime. Marx nu mai era preocupat de vânătoarea de vrăjitoare de origine evreiască, ci în general a vrăjitoarelor omenirii. Chiar dacă rămânea o teorie irațională, ea a căpătat o înfățișare mult mai sofisticată, făcând-o astfel foarte atrăgătoare pentru radicalii cultivați. Parafrazând vorbele lui Bebel, dacă antisemitismul este socialismul nebunilor, atunci socialismul a devenit antisemitismul intelectualilor. Un intelectual de tipul lui Lenin, căruia nu i-a scăpat câtuși de puțin iraționalitatea pogromului antisemit rusesc și i-ar fi fost rușine să se afle în fruntea unui asemenea act, a acceptat totuși spiritul lui, din momentul în care țința a cuprins întreaga clasă capitalistă – devenind astfel liderul pogromurilor la scară infinit mai mare, omorând sute de mii nu din pricina vinei individuale, ci pe baza apartenenței la un grup condamnat.

Odată ce Marx și-a generalizat antisemitismul în teoria sa despre capital, interesul manifestat de el față de evrei a fost împins în planul doi. Ocazional reapare în paginile *Capitalului,* ca pe un palimpsest. De exemplu: „Capitalistul știe că toate mărfurile, indiferent de aspect și miros, sunt, potrivit credinței și adevărului, bani, prin

însăși esența lor, adevărați evrei circumciși."[101]* Mai important era faptul că păstra în general tonul emoțional agresiv, atât de caracteristic antisemitismului. Evreul arhetipal a fost înlocuit de capitalistul arhetipal, dar trăsăturile caricaturale erau în esență aceleași. Să luăm, de exemplu, felul în care prezintă Marx monstrul însuși al capitalismului:

> Numai în măsura în care este capital personificat capitalistul are o valoare istorică. [...] Ca un fanatic al sporirii valorii, el constrânge implacabil omenirea la producție pentru producție, [...] el este dominat, ca și tezaurizatorul, de pasiunea oarbă de îmbogățire. [...] în măsura în care activitatea sa nu este decât o funcție a capitalului, care găsește în persoana lui voință și conștiință, capitalistul consideră propriul său consum particular ca fiind o jefuire a acumulării capitalului său.[102]

Oare a putut să mai existe cândva o asemenea personificare binară a umanității? Dar dacă e așa, când a existat de fapt evreul antisemit arhetipal în viața reală? Faptul că Marx, în starea lui emotivă, confunda evreul cu capitalistul este sugerat în nota de subsol adăugată fragmentului citat mai sus. Făcând referință la cămătar, îl definea drept „acest tip de capitalist demodat și totuși mereu reînnoit". Marx știa că, în mințile multora dintre cititorii săi, cămătarul era evreul – termenii de cămătar și evreu erau interșanjabili, după cum s-a exprimat Toussenel. Cea mai mare parte a notei de subsol conținea polemica violentă a lui Luther împotriva cămătarului. Faptul că Marx citează această incitare brutală la omucidere dintr-un autor antisemit, într-o lucrare ce se vrea științifică, este sugestiv atât pentru propria violență a lui Marx, cât și pentru iraționalitatea emoțională care îi dă glas, mai întâi sub formă de antisemitism, apoi sub formă de teorie economică.

Cu toate acestea, combinația paradoxală la Marx între evreitate și antisemitism nu a împiedicat ca operele lui să atragă inteligența evreiască în plină afirmare. Dimpotrivă. Pentru mulți evrei emancipați, în special cei din Europa de Est, *Capitalul* a devenit noul tip de Tora. Admițând saltul făcut de credință în ambele cazuri, marxismul a avut forța logică a Halachei; accentul pus de el pe interpretarea abstractă a evenimentelor era deosebit de atrăgător pentru evreii inteligenți, ai căror strămoși își petrecuseră o viață întreagă cufundați în studii talmudice sau care începuseră în *ieșive* – și apoi evadaseră. Pe tot parcursul secolului, s-a înmulțit constant numărul

---

* Citatele din *Capitalul* lui Marx sunt preluate din Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, vol. 23, Editura Politică, București, 1966 (*n.ed.*).

evreilor de tip rabinic, provenind din familii de erudiți ori de negustori, care întorceau spatele religiei. Către finele secolului, evreimea ortodoxă, în ciuda populației evreiești tot mai numeroase aproape peste tot, devenea conștientă de această hemoragie. Comunitățile evreiești străvechi din Boemia și Moravia, recunoscute pentru erudiția lor și pentru liderii lor spirituali, s-au trezit nevoite să importe rabini din zone mai puțin evoluate.

Majoritatea „evreilor lipsă la apel" păreau să fi devenit radicali, atacând iudaismul și propria lor evreitate cu dispreț și mânie. Se ridicau și împotriva clasei din care făceau parte părinții lor, deoarece o mare parte dintre ei proveneau din familii avute. Tatăl lui Marx fusese avocat, al lui Lassalle comerciant de mătăsuri; Victor Adler, unul dintre primii social-democrați austrieci, era fiul unui speculant de bunuri imobiliare; Otto Bauer, liderul socialist austriac, fiul unui magnat în domeniul industriei textile; Adolf Braun, liderul socialist german, fiul unui industriaș; Paul Singer, alt lider socialist german, fiul unui fabricant de îmbrăcăminte; Karl Hochberg, fiul unui bancher din Frankfurt. Și mai sunt multe exemple. Ruptura lor cu trecutul, cu familia și comunitatea, adeseori combinată cu ura de sine, a dus la apariția unui spirit de negare și distrugere, de iconoclasm, adeseori nihilist – o dorință de a nimici instituții și valori de toate genurile –, pe care conservatorii neevrei începeau să le identifice, la finele secolului al XIX-lea, cu o boală socială și culturală specific evreiască.

Patru au fost motivele pentru care evreii, odată intrați în viața politică generală, s-au îndreptat precumpănitor întâi spre liberalism, apoi spre extremitatea stângă a spectrului politic. În primul rând, vorbim de tradiția biblică a criticii sociale, ceea ce poate fi numit sindromul Amos. Din cele mai vechi timpuri au existat evrei elocvenți, hotărâți să expună nedreptățile sociale, să dea glas nemulțumirilor și nevoilor celor săraci și să ceară autorităților să facă dreptate. Apoi, exista tradiția talmudică a rezervelor comunitare, și aceasta avându-și originea în Biblie, și care prevestea formele moderne ale colectivismului de stat. Evreii care au devenit socialiști în secolul al XIX-lea și care atacau distribuția inegală a bogăției produse de capitalismul liberal, de tip *laissez-faire*, exprimau în limbaj contemporan principii evreiești vechi de trei mii de ani.

Dar oare nu era adevărat, după cum susținea Disraeli, că evreii manifestau de asemenea un mare respect pentru autoritate, ierarhie și ordine tradițională? Era adevărat, dar cu anumite rezerve serioase. După cum am văzut, evreii nu acordaseră niciodată puteri absolute nici unei instituții omenești. Legea se găsea în Tora și auto-

ritatea acordată omului prin procură era limitată, temporară și recuperabilă. Iudaismul nu ar fi putut niciodată să dezvolte teoria dreptului divin al regilor, așa cum a făcut-o creștinismul latin. Evreii aveau un respect profund pentru statul de drept, atâta vreme cât se baza pe etică, și puteau să devină, cum au și devenit, susținători devotați ai sistemelor bazate pe constituție, așa cum s-a întâmplat în Statele Unite și în Marea Britanie. În această privință, Disraeli avea dreptate când susținea că evreii erau conservatori prin natura lor. Dar în același timp erau prin natura lor dușmani ai autorității tiranice și arbitrare, ilogice, demodate. Marx greșea deci când scria: „Prin urmare, descoperim că fiecare tiran este susținut de un evreu, așa cum fiecare papă este sprijinit de un iezuit. În realitate, lăcomia opresorilor ar fi fără de speranță și ar fi exclusă orice posibilitate de a purta războaie, dacă n-ar exista o armată de iezuiți care să înăbușe orice capacitate de gândire, și o mână de evrei care să scotocească prin buzunare."[103] Împrumuturile acordate de Rothschild monarhiilor absolute aveau ca scop nu consolidarea tiraniei, ci nimicirea ei, în special prin aceea că asigura un tratament mai bun față de evrei (dar Marx, desigur, nu era câtuși de puțin interesat de așa ceva). Puterea pe care o aveau evreii în secolul al XIX-lea datorită banilor, în măsura în care se urmărea o gândire politică generală, avea o natură pacifistă și constituțională. „Pace, economie și reformă", faimosul slogan liberal al lui Gladstone, era, în același timp, axioma clanului Rothschild.

Mai mult, exista un aspect important în privința căruia Disraeli a înțeles greșit impactul evreilor. Tendința lui era să considere că prototipul evreiesc era cel sefard. Este adevărat că sefarzii aveau un respect profund pentru instituțiile istorice străvechi, prin urmare corespundeau imaginii sale despre evrei. Dar evreii ashkenazi, pe care Disraeli îi ignora în argumentarea sa, erau mult mai agitați, mai inovativi, cu un puternic simț critic și chiar subversiv. În plus, deveneau tot mai numeroși.

Și iată că am ajuns la o a doua forță care i-a împins pe evreii emancipați spre stânga: factorul demografic. În perioada 1800–1880, aproximativ perioada în care a trăit Disraeli, elementul sefard în populația evreiască a scăzut de la 20% la 10%. Majoritatea dintre ei erau concentrați în bazinul mediteraneean afro-asiatic, unde standardele de igienă au rămas primitive pe tot parcursul secolului al XIX-lea. De exemplu, în Alger, efectuând o analiză detaliată a populației evreiești, Maurice Eisenbeth a stabilit că, de la 5.000 de suflete, cât număra în secolul al XVI-lea, aceasta a ajuns în 1700 la o cifră de 10.000–20.000, pentru ca în 1818 să scadă din nou la 5.000.[104] În

Africa și Asia, în general, numărul evreilor a crescut între 1800 și 1880, dar numai la 750.000, de la 500.000. În același interval, în Europa, totalul populației evreiești a făcut un salt de la două milioane la șapte milioane. Evreii, în particular cei ashkenazi, beneficiau de pe urma elementului principal al epocii moderne, și anume revoluția demografică ce a lovit în primul rând Europa. Ei însă făceau mai bine față acestei noi situații. Se căsătoreau la o vârstă mult mai fragedă. Căsătoriile între băieți de 15–18 ani cu fete de 14–16 ani erau destul de frecvente. Aproape toate fetele evreice se măritau și nășteau copii imediat după ce ieșeau din perioada pubertății. Își îngrijeau bine copiii și, cu ajutorul facilităților oferite de asistența socială comunitară, mortalitatea infantilă a scăzut mult mai repede decât în restul Europei. Căsătoriile dintre evrei erau mult mai stabile. Evreii trăiau mai mult. Un studiu întocmit la Frankfurt în 1855, de pildă, arată că durata vieții în rândul populației evreiești era în medie de patruzeci și opt de ani și nouă luni, iar în rândul populației de neevrei – treizeci și șase de ani și unsprezece luni.[105] Discrepanța era mult mai vizibilă în Europa răsăriteană. În Rusia europeană, mortalitatea în rândul populației evreiești era de 14,2 la mie pe an, mai redusă chiar și decât aceea a populației protestante minoritare avute și mai puțin de jumătate decât a majorității ortodoxe (31,8). Drept rezultat, în perioada marcată de cea mai rapidă rată a creșterii demografice – 1880–1914 –, populația evreiască a înregistrat un ritm de creștere de 2% pe an, mult peste media europeană, ceea ce a făcut ca populația evreiască să crească de la 7,5 milioane la peste 13 milioane.

Acești evrei „noi" erau în marea lor majoritate ashkenazi, concentrați în orașele mari. În 1800, rar se întâmpla să se întâlnească o comunitate evreiască urbană de peste 10.000 de persoane – în lume nu existau mai mult de trei-patru. În 1880, la Varșovia existau 125.000 de evrei, iar la Viena, Budapesta, Odessa și Berlin – peste 50.000. În New York, cifra lor se situa în jurul aceleiași valori, și, din acest moment, America de Nord a început să absoarbă o mare parte din excedentul populației evreiești europene. Cu toate acestea, numărul lor a continuat să crească. În 1914, existau opt milioane de evrei în cele două mari imperii ale Europei central-răsăritene, Rusia și Austria, aproape toți locuind în orașe. Pe scurt, populația evreiască reflecta din punct de vedere demografic, deși exagerat, atât revoluția demografică din Europa, cât și dezvoltarea urbanistică. Așa cum ghetoul, supraaglomerat la epoca respectivă, a alimentat cu forța religia populară iudaică, tot așa cartierele industriale aglomerate

ale noilor orașe în plină expansiune, unde stilul de viață tradițional al evreilor se lupta să supraviețuiască, a dat naștere unui radicalism iudaic secular.

Al treilea motiv era acela că sentimentul de nedreptate resimțit de evrei nu era niciodată lăsat să doarmă. Așa cum, în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, antenele evreilor întinse peste tot erau într-o permanentă alertă să prindă murmurele unui posibil mesia, la fel și în secolul al XIX-lea un act de nedreptate comis împotriva evreilor, în orice colț al lumii, stârnea emoții puternice în centrele urbane cu populație evreiască tot mai numeroasă. Existau sute de publicații evreiești care relatau despre fapte revoltătoare, pe care, practic, toți evreii le puteau citi. În rândul intelectualității secularizate nu se mai manifesta tendința de a pune suferințele seminției pe seama păcatelor, vechi sau moderne. Acuzația de omucidere formulată în Damasc, în 1840, a reprezentat un jalon important în radicalizarea evreilor. Lassalle, în vârstă de numai cincisprezece ani, nota în jurnalul său pe 21 mai 1840: „Chiar și creștinii sunt uimiți de sângele nostru apatic, de faptul că nu ne revoltăm, că preferăm să murim torturați, decât pe câmpul de luptă. [...] Există undeva vreo revoluție care ar putea fi mai dreaptă decât aceea a evreilor care s-ar revolta, ar da foc tuturor cartierelor din Damasc, ar arunca în aer depozitele de praf de pușcă și s-ar lupta pe viață și pe moarte cu persecutorii lor? Popor laș, nu meriți o soartă mai bună."[106] Asemenea evenimente stârneau în tinerii evrei secularizați hotărârea să combată nedreptățile comise nu numai față de evrei, ci și față de umanitate în general, și să profite de pe urma oportunităților politice tot mai mari pentru a le pune capăt o dată pentru totdeauna. Lassalle a fost cel care creat prima federație importantă a sindicatelor germane și a întemeiat social-democrația germană. Același drum a fost urmat de nenumărați tineri evrei.

Provocări existau la tot pasul. De pildă, în noaptea de 23–24 iunie 1858, un băiețel evreu în vârstă de șase ani, Edgardo Mortara, care trăia cu familia sa în Bologna, a fost capturat de poliția papală și dus în Casa Catehumenilor din Roma. O servitoare creștină a mărturisit că, în urmă cu cinci ani, crezând că băiețelul era pe moarte, l-a botezat. Conform legii valabile pe teritoriul statelor papale, forțele de ordine și biserica aveau tot dreptul să acționeze astfel, părinții fiind neputincioși. A urmat un cor de proteste în lumea întreagă, nu numai din partea evreilor, ci și din partea clericilor și a oamenilor de stat creștini, dar papa Pius IX a refuzat să cedeze și copilul a rămas în mâinile catolicilor.[107] Această încălcare fățișă și grosolană a

drepturilor a avut ca rezultat direct formarea, în 1860, în Franța, a Alliance Israélite Universelle, menită „să apere drepturile civile și libertatea religioasă a evreilor", precum și ale altor organizații specific evreiești în alte părți ale lumii. Dar, mai presus de orice, a alimentat ura evreilor împotriva absolutismului.

Totuși, țara care a încurajat maltratarea sistematică și nemiloasă a evreilor a fost Rusia țaristă. Pentru radicali, regimul țarist întruchipa cele mai rele și mai dure aspecte ale autocrației. Pentru evrei, care priveau această problemă cu o îngrijorare cu totul aparte, el a constituit al patrulea și probabil cel mai important factor care i-a împins spre stânga spectrului politic. Prin urmare, modul revoltător în care au fost tratați evreii în Rusia țaristă constituie una dintre realitățile istoriei lumii moderne și trebuie examinat în detaliu. Mai întâi, trebuie înțeles faptul că regimul țarist i-a privit de la bun început pe evrei cu o ostilitate implacabilă. În vreme ce alte autocrații, din Austria, Prusia, chiar și de la Roma, păstraseră o atitudine ambivalentă față de evrei, protejându-i, folosindu-i, exploatându-i și mulgându-i pe cât posibil, dar și persecutându-i din timp în timp, rușii i-au tratat întotdeauna pe evrei ca pe niște străini ce nu puteau fi acceptați. Până la împărțirea Poloniei, în 1772–1795, reușiseră mai mult sau mai puțin să-i țină pe evrei în afara teritoriului lor. În momentul în care lăcomia lor le-a adus o populație evreiască numeroasă, regimul a început să se refere la ea în termeni de „problema evreiască", care trebuia „să fie rezolvată" ori prin asimilare, ori prin expulzare.

Rușii s-au angajat în primul exercițiu modern de inginerie socială, tratând ființele umane (în acest caz pe evrei) ca pe o bucată de pământ sau de beton ce putea fi mutată din loc în loc. Întâi i-au izolat pe evrei în ceea ce s-a numit „Zona de Rezidență", care a căpătat forma sa finală în 1812 și care consta din douăzeci și cinci de provincii apusene ce se întindeau între Marea Baltică și Marea Neagră. Evreii nu aveau voie să călătorească și cu atât mai puțin să viețuiască în afara Zonei decât dacă primeau o autorizație specială. Apoi, începând cu 1804, au urmat o serie de ordonanțe prin care se stabileau cu precizie locurile în care evreii puteau locui în cadrul Zonei și ce anume le era îngăduit să facă în acele zone. Cea mai gravă dispoziție era aceea referitoare la faptul că evreii nu aveau voie să locuiască sau să muncească în sate și nu aveau voie să vândă băuturi alcoolice țăranilor. O dispoziție ce a distrus modul de existență al unei treimi din populația evreiască, anume al acelora care dețineau arende sau hanuri în sate (o altă treime erau implicați în

activități comerciale, iar majoritatea celorlalți erau meșteșugari). În teorie, se urmărea împingerea evreilor spre „munca productivă" pe câmp. Dar nu prea exista pământ, iar scopul real era acela de a-i forța pe evrei să accepte botezul sau să plece de acolo cu totul. Rezultatul practic a fost sărăcirea evreilor și revărsarea constantă a evreilor săraci spre orașele Zonei.

Șurubul a mai fost strâns o dată în 1827, când Nicolae I, unul dintre cei mai nemiloși autocrați, a promulgat „Decretele încartiruiților", care îi recrutau pe toți evreii de sex masculin în vârstă de 12–25 de ani, pe copii și adolescenți, punându-i în școli-cazarmă, în cadrul depourilor militare, unde puteau fi oricând botezați cu forța, uneori chiar unități întregi. Guvernul dorea, de asemenea, să distrugă școlile evreiești. Autoritățile au încercat în mod repetat să-i oblige pe copiii evrei să urmeze școli de stat, unde singurele limbi de predare erau rusa, polona și germana, scopul fiind din nou acela de a încuraja botezul. În 1840, s-a alcătuit un comitet pentru evrei care să promoveze „educația morală" în sânul celei care era considerată, în mod public, o comunitate nedorită, pe jumătate delincventă. Cărțile religioase evreiești au fost cenzurate sau distruse. Doar două publicații evreiești au mai fost îngăduite, în Vilnius și în Kiev – din acest de pe urmă oraș, evreii au fost oricum expulzați trei ani mai târziu. Guvernul se pricepea destul de bine să divizeze comunitățile evreiești, asmuțindu-i pe *maskilim* împotriva evreilor ortodocși. De pildă, în 1841, l-au pus pe *maskil*-ul Max Lilienthal (1815–1882) responsabil cu noile școli evreiești de stat, care erau, prin urmare, instituții antitalmudice destinate – pretindeau evreii ortodocși – să-i dea pe copiii lor „Molohului Haskalei". Dar curând evreii n-au mai putut îndura conflictul încrâncenat care s-a stârnit și, patru ani mai târziu, mulți au părăsit țara pe furiș, emigrând în America. Guvernul a interzis, de asemenea, evreilor să poarte costumul lor tradițional – kipa și capota. I-a împărțit în două categorii, „evreii folositori" și „evreii nefolositori", aceștia din urmă fiind obligați să dea statului de trei ori mai mulți tineri pentru recrutare.

Treptat, de-a lungul secolului, s-a strâns un număr imens de legi care îi discriminau pe evrei și le cenzurau activitățile. Unele dintre aceste legi nu au fost niciodată puse în aplicare cu strictețe. Mare parte dintre ele au fost încălcate ca urmare a mituirii autorităților. Părinții bogați puteau plăti astfel încât copiii să nu intre în școlile de stat sau în armată. Puteau cumpăra certificate legale care să le permită să călătorească, să trăiască în orașe, să se angajeze în activități interzise. Încercarea de a „soluționa" problema evreiască a generat –

sau mai degrabă a agravat – o altă problemă: corupția birocrației țariste, care a devenit incorigibilă, și a distrus chiar fundamentul statului.[108] În plus, politica guvernului nu era prea mult timp consecventă. Oscila între liberalism și represiune. În 1856, noul țar, Alexandru II, a deschis o perioadă liberală, acordând anumite drepturi evreilor care rămâneau mai mult în armată, care absolveau o universitate sau care se dovedeau comercianți „folositori". Perioada a luat sfârșit odată cu răscoala poloneză din 1863 și cu tentativa de asasinare a țarului. O a doua fază liberală a urmat în anii 1870, dar și aceasta s-a încheiat cu o tentativă de asasinat – de data asta reușită. După aceea, poziția evreilor în Rusia s-a deteriorat brusc.

În ultima jumătate de secol a Rusiei imperiale, legile oficiale care îi priveau pe evrei au constituit un monument uriaș de cruzime umană, prostie și zădărnicie. *Statutul lui Gimpelson cu privire la evrei (1914–1915)*, ultima compilație adnotată, număra aproape o mie de pagini.[109] Un rezumat al situației evreilor, realizat de istoricul englez Lucien Wolf, a stabilit următoarele lucruri.[110] Evreii reprezentau a douăzeci și patra parte din populația rusă. Aproximativ 95% dintre ei erau obligați să locuiască în Zonă, care reprezenta a douăzeci și treia parte din imperiu, iar dintre aceștia cei mai mulți erau ținuți prizonieri în orașe și în *shtetl*-uri, care formau a două mia parte din teritoriu. Un pașaport evreiesc specifica faptul că posesorul era evreu și că avea voie să se stabilească în cutare loc. Chiar și în Zonă, majoritatea regiunilor erau interzise evreilor, dar părțile „legale" cunoșteau un proces de eroziune treptată. Evreii au fost dați afară din Sevastopol și din Kiev. Pe neașteptate, regiunea Donului a fost scoasă din Zonă, urmată fiind de Kuban din Caucaz și de Terek; a urmat stațiunea Ialta, unde un tânăr student evreu bolnav de tuberculoză a fost expulzat în mijlocul tratamentului, în momentul în care decretul a intrat în vigoare. Dacă voiau să folosească izvoarele minerale din Caucaz, evreii erau supuși de către un ofițer de armată unui examen. Unele stațiuni rămăseseră „deschise", dar nu admiteau decât o anumită cotă de evrei; numai douăzeci de familii erau acceptate în Darnița pe parcursul unui singur sezon. Alte stațiuni din Zonă interziceau însă cu totul accesul evreilor, indiferent de circumstanțe.

Existau și categorii privilegiate de evrei, care aveau voie să călătorească sau chiar să locuiască în afara Zonei – soldații lăsați la vatră, absolvenții de facultăți, „comercianții folositori" și „mecanicii, rachierii, berarii și artizanii, câtă vreme își practică meseriile". Dar aveau nevoie de documente speciale, care se obțineau cu mare greutate și trebuiau înnoite permanent. Se căuta reducerea numerică a tuturor acestor categorii, în special după 1881. Ca urmare, în cazul

foștilor soldați, nu mai erau acceptați decât cei care serviseră în armată înainte de 1874. Comercianților li s-a interzis brusc să fie însoțiți de funcționari ori de servitori. Din categoria meșteșugarilor privilegiați, cei care lucrau la fabricarea tutunului, acordorii de piane, măcelarii, cizmarii, zidarii, tâmplarii, tencuitorii și grădinarii au fost excluși. Restricții extrem de aspre erau impuse femeilor lucrătoare, cu excepția prostituatelor. (Poliția depista imediat prostituatele care nu își mai practicau meseria, trimițându-le înapoi în ghetou.[111]) O moașă căreia i se permitea să muncească în afara Zonei nu avea voie să-și ia copiii cu ea decât dacă și soțul ei era „persoană privilegiată".

Studenții care-și luau diploma în străinătate, din pricina cotelor antievreiești restrictive impuse de universitățile rusești, nu aveau dreptul la statut privilegiat. În Caucaz, aveau drept de ședere așa-numiții „evrei munteni", care susțineau că strămoșii lor fuseseră deportați în regiune de către Nabucodonosor, în 597 î.Cr.; pe de altă parte, nu aveau voie să se deplaseze nicăieri altundeva. Evreilor privilegiați, care puteau să trăiască în afara Zonei, nu li se îngăduia să-și găzduiască în casele lor nici măcar propriii copii, dacă aceștia nu făceau parte dintre persoanele privilegiate. De fapt, evreii privilegiați se confruntau cu restricții suplimentare în afara Zonei, iar dacă încălcau legile, trebuiau să plătească o amendă la prima abatere, la cea de-a doua fiind expulzați. Legea privitoare la toate aceste aspecte era extrem de complexă și supusă neîncetat schimbărilor prin votul senatului, circulare ministeriale, regulamente stabilite de autoritățile locale sau decizii arbitrare luate de oficialități din eșaloanele superioare sau inferioare ale puterii.

Aplicarea tuturor acestor coduri în continuă schimbare era un adevărat coșmar pentru toți cei implicați, cu excepția birocraților sau polițiștilor corupți. Cei care veneau în vizită din Vest erau șocați când vedeau grupuri de evrei speriați mânați pe străzi de detașamente de poliție, la primele ore ale dimineții, ca rezultat al raidurilor nocturne – *oblava*. Poliția avea dreptul să pătrundă în orice casă în timpul nopții, să folosească forța și să ceară documentele care dovedeau dreptul de reședință oricui dintre cei găsiți înăuntru, indiferent de vârstă ori sex. Cine nu putea să arate imediat respectivele documente era dus la secția de poliție. Evreii erau umiliți permanent în fața vecinilor lor neevrei, prin aceasta întreținându-se ideea că erau deosebiți de aceștia, niște ființe subumane; se justifica astfel și instinctul de ucidere în masă – pogromurile. Chiar și în hotelurile de categoria I, polițiștii opreau și interogau persoanele suspecte de „fizionomie evreiască". Erau în stare să dea afară străini,

chiar dacă erau personalități distinse; una dintre victime a fost Oscar Straus, ambasadorul american la Constantinopol. Pianiștilor evrei li se îngăduia să participe la concursul pentru câștigarea Premiului Rubinstein, care avea loc la Sankt-Petersburg, dar numai cu condiția să nu-și petreacă noaptea în oraș.

Ocazional, poliția organiza „vânători de evrei" de proporții. În Baku, trupele polițienești au înconjurat bursa, i-au arestat pe toți evreii găsiți acolo, și i-au dus la poliție, unde fiecare dintre cei arestați a trebuit să arate permisul de rezidență. În 1909, în districtul Smolensk, la Pocinok, poliția călare a înconjurat întregul oraș, dar nu a alungat decât zece „ilegali"; după o vânătoare în toată regula, organizată în pădurile din regiune, au mai găsit șaptezeci și patru.[112] Legea colonizării corupsese întreg corpul polițienesc, care practic îi mulgea pe evrei de bani. Când afacerile nu prosperau, șefii poliției îi încurajau pe creștini să formuleze cereri de expulzare a evreilor, pe motiv că evreii „provocau nemulțumiri locale". Evreii săraci erau alungați, iar cei bogați erau „tapați". Evreii săraci care se întorceau în Zonă au ajuns să constituie o problemă socială tot mai accentuată. De pildă, în Odessa, peste 30% dintre ei depindeau de ajutoarele sociale ale comunității.

Legile privitoare la dreptul de ședere nu au fost decât începutul necazurilor pentru evrei. Guvernul cerea o cotă fixă de recruți evrei din partea comunităților locale, care nu ținea cont de emigrări. În mod normal, evreii nu ar fi trebuit să asigure mai mult de 4,13% din recruți, dar guvernul cerea un procent de 6,2. Cu chiu, cu vai, se acopereau 5,7%, ceea ce stârnea plângeri oficiale din pricina „deficitului evreiesc" – provocând, la rândul lor, acuze antisemite de sustragere a evreilor de la obligația recrutării. În realitate, comunitățile evreiești furnizau cu 20-35% mai mult decât le-ar fi revenit de drept.[113] Începând cu 1886, familiile erau considerate direct răspunzătoare pentru neprezentarea la ordin a recruților, ceea ce atrăgea amenzi grele; singura posibilitate de a se sustrage de la această obligație era plata unei mite uriașe. Dar odată cu forțarea evreilor să devină soldați, statul le impunea și restricții în felul în care satisfăceau serviciul militar. Astfel, nu aveau voie să facă parte din unitățile de gardă, din marină, din unitățile de grăniceri sau de carantină, din jandarmerie, comisariate ori din corpul clerical. În 1887, evreii au fost dați afară din toate școlile militare și li s-a interzis să susțină examene în cadrul armatei, prin urmare nu mai puteau aspira la rangul de ofițeri. În 1888, au fost dați afară și din dispensarele armatei, iar în 1889, din fanfarele militare.

La Moscova și Sankt-Petersburg, evreii erau alungați din orice fel de serviciu de stat. În teorie, un evreu cu diplomă de absolvire sau cu doctorat putea fi ales în anumite funcții în alte orașe, dar – ne spune Wolf – „fără să se lase botezat este imposibil ca un evreu să îndeplinească toate condițiile preliminare pentru a deveni un angajat al statului"[114]. În sistemul de stat nu exista nici un profesor de școală evreu, nici profesori universitari, ci doar câțiva lectori. În Ministerul Justiției nu erau angajați evrei, nici în postul de magistrați de instrucție; un singur judecător era evreu, și acela numit în timpul ultimei perioade „liberale". Circularele ministerului interziceau angajarea evreilor ca inspectori de poliție; nu puteau fi folosiți decât ca spioni sau informatori. Evreii alcătuiau majoritatea populației urbane în șase dintre regiunile importante, în multe orașe ei reprezentând o mare majoritate, dar nu erau lăsați să voteze în alegerile municipale sau să candideze; în Zonă, guvernul îi putea „angaja" doar într-o proporție de zece la sută din totalul angajaților. Evreii nu aveau voie să facă parte din jurii sau din comitetele de conducere ale azilurilor ori ale orfelinatelor. Începând cu 1880, doar cu permisiune specială li se mai îngăduia să practice funcția de notar, iar din 1890, pe cele de avocat pledant și avocat consultant – și Wolf ne spune că timp de cincisprezece ani nimeni nu a primit o asemenea permisiune specială. Le era interzis să cumpere, să ia în arendă ori să administreze terenuri dincolo de împrejurimile orașelor din Zonă și ale *shtetl*-urilor. Nu puteau nici măcar cumpăra pământ pentru cimitire. Ca și în cazul serviciului militar, evreii erau acuzați că nu voiau să cultive pământul, dar practic regulamentele existente făceau acest lucru imposibil, distrugând și puținele colonii agricole evreiești deja întemeiate. Mai mult, teama că evreii vor încălca legile privind proprietatea prin tranzacții cu terțe părți a dus la promulgarea unui șir întreg de alte legi referitoare la parteneriat și societăți pe acțiuni. Așa se face că multe societăți i-au exclus pe evrei din rândul deținătorilor de acțiuni, lucru ce era stipulat expres pe certificatele de acționari. Prin lege, evreii erau excluși din industriile miniere, o altă serie de regulamente interzicându-le comerțul cu aur, petrol, cărbune ori alte minerale.

După legile privitoare la dreptul de reședință, legile antisemite cele mai detestate de către evrei erau cele referitoare la învățământ. Evreii erau excluși din anumite instituții superioare de învățământ, precum Institutul de Inginerie Civilă din Sankt-Petersburg, Școala de Medicină Militară, Institutul de Electricitate din Sankt-Petersburg, Colegiul Agricol din Moscova, Școala de Teatru din Sankt-Petersburg,

Institutul Veterinar din Harkov și colegiile miniere. Dreptul de a urma școli secundare și licee era supus sistemului de cote, sau *numerus clausus*. În Zonă puteau ocupa până la 10% din locurile disponibile, doar 5% din cele din afara Zonei și 3% din cele disponibile în Moscova și Sankt-Petersburg. În cele 25.000 de școli *hadarim,* cu 300.000 de elevi, nu era voie să se predea limba rusă, pentru ca elevii să nu poată urma mai departe cursurile școlilor secundare. Ca rezultat al acestor măsuri, numărul evreilor din școlile superioare a scăzut dramatic, părinții fiind nevoiți să lupte cu disperare pentru a-și înscrie copiii la ele, adeseori mituindu-i pe directorii neevrei care cereau, pentru asemenea cazuri, o sumă minimă fixă.

Prin urmare, legile antievreiești din Rusia țaristă au reușit, în principal, să corupă fiecare element al serviciului de stat. Ele constituiau un amalgam extraordinar de trecut și prezent – inspirându-se din ghetoul medieval și anticipând statul sclavagist sovietic. Ceea ce nu au făcut câtuși de puțin a fost să „rezolve" problema evreiască. Radicalizându-i pe evrei, au sfârșit – ca să spunem așa – prin a rezolva problema țaristă. În ciuda tuturor acestor restricții, unii evrei au continuat să prospere. Discriminarea era pur religioasă, ca atare, acceptând botezul, evreii puteau să o evite cu totul, cel puțin teoretic. De exemplu, în muzica rusă, Anton Rubinstein (1829–1894) și fratele său Nikolai (1835–1881), ai căror părinți se convertiseră, au condus conservatoarele din Sankt-Petersburg și din Moscova timp de mulți ani, dominând scena muzicală în marea epocă a simfoniilor și operei ruse. Chiar și evreii necreștini au izbutit să prospere într-o economie în plină expansiune, fiind puternic reprezentați în fabricarea berii, a tutunului, în industria pielăriei și textilă, în comerțul cu grâne, în sistemul bancar, în transport, căi ferate și, în ciuda interdicțiilor, în industria petrolului și în minerit.[115]

Evident, nici o lege nu a făcut nimic pentru a reduce antisemitismul. Dimpotrivă, în vreme ce evreii botezați și cei inteligenți se descurcau bine, legile îi sărăceau sau îi incriminau pe ceilalți, încât etnicii ruși au sfârșit prin a invidia și a disprețui seminția iudaică, acuzându-i pe evrei de a fi, în același timp, parfumați și murdari, profitori și cerșetori lacomi și flămânzi, lipsiți de scrupule și proști, nefolositori și mult prea „folositori". Antisemitismul rus conținea tot felul de ingrediente. Regimul țarist persecuta și alte minorități pe lângă evrei, dar se pricepea de minune să-i întărâte pe unii împotriva celorlalți și, în special, să-i asmută pe polonezi, letoni, ucraineni și cazaci împotriva evreilor. Cu adevărat, la acea vreme Rusia era singura țară din Europa unde antisemitismul era politica oficială a

guvernului. Lua nenumărate forme, de la organizarea de pogromuri la publicarea unor versiuni falsificate ale *Protocoalelor înțelepților Sionului.*

Scopul guvernului era acela de a reduce populația evreiască cât mai repede și mai drastic cu putință. Ne putem forma o idee despre mentalitatea regimului țarist citind jurnalele lui Theodor Herzl, care a solicitat întrevederi cu câțiva miniștri din Sankt-Petersburg în 1903, pentru a obține ajutor în stabilirea programului sionist conceput de el. Ministrul de finanțe, contele Serghei Witt, un liberal după standardele țariste, i-a spus:

> Trebuie să recunoaștem că evreii oferă destule motive de ostilitate. Au o aroganță caracteristică. Totuși, majoritatea dintre ei sunt săraci, și pentru că sunt săraci sunt murdari și fac o impresie respingătoare. De asemenea, se angajează în tot felul de îndeletniciri josnice, ca de exemplu proxenetismul și cămătăria. Vezi, dar, că prietenilor evreilor le vine greu să se pronunțe în apărarea lor. Cu toate acestea, sunt un prieten al evreilor.

(Comentariul lui Herzl: „Dacă e pe-așa, cu siguranță că nu avem nevoie de dușmani.") Witt se plângea de numărul mare de evrei aflați în mișcările revoluționare. Herzl: „Pe seama căror circumstanțe puneți acest fapt?" Witt: „Cred că e vina guvernului nostru. Evreii sunt prea oprimați. I-am spus nu o dată răposatului țar Alexandru III: «Maiestate, dacă ar fi posibil să înecăm cele șase milioane de evrei în Marea Neagră, aș fi perfect de acord cu acest lucru. Dar dacă nu se poate, atunci trebuie să-i lăsăm să trăiască.» Prin urmare, ce vreți voi de la guvernul rus?" Herzl: „O anumită încurajare." Witt: „Dar evreii sunt încurajați – să emigreze. Cu un șut în fund, de exemplu."[116]

Primul pogrom din epoca modernă a avut loc la Odessa, în 1871. A fost provocat în principal de comercianții greci. Majoritatea tulburărilor din anii 1870 conțineau un anume element etnic, naționaliștii slavi fiind în mod special violenți în antisemitismul lor. Dar după uciderea lui Alexandru II, în 1881, statul a devenit principalul regizor, „șuturile în fund" succedându-se cu rapiditate. Cele mai grave pogromuri au început pe 29 aprilie 1881, fiind provocate, coordonate și organizate de ministrul afacerilor interne, Ignatiev, un slavofil entuziast. Au cuprins peste o sută de centre, au durat aproape un an și în unele cazuri au implicat mase de oameni, forțe polițienești și nenumărate grupuri etnice. Extrema stângă s-a alăturat și ea acestui curent. În august 1881, partidul revoluționar Narodnaia Volia îi incita pe ucraineni să-i ucidă pe evrei, cu sloganul: „Ridicați-vă împotriva țarului *pan*-ilor [nobililor] și împotriva *jid*-ilor

[evreilor]!"[117] Mari scriitori liberali precum Turgheniev și Tolstoi nu s-au pronunțat în nici un fel. Pogromurile au fost urmate de o serie de legi antisemite cunoscute sub numele de „legile din mai". Pogromurile erau folosite pentru a justifica legislația, invocându-se drept argument faptul că atacurile maselor împotriva evreilor, deși regretabile în sine, indicau măsura indignării populare împotriva acestei minorități antisociale; prin urmare, activitățile lor trebuiau restrânse. Desigur că în primul rând guvernul era cel care inspira și îngăduia acțiunile maselor, regimul neurmărind altceva decât să-și refacă popularitatea tot mai restrânsă, prin atacarea unei ținte ușoare. Naziștii au folosit exact aceeași tehnică a legislației bazate pe violență. Cei treizeci de ani cuprinși între 1881 și 1911 au fost, drept urmare, un lung calendar al acțiunilor antievreiești: 1882, „legile din mai"; 1886–1889, limitarea accesului evreilor la anumite profesiuni și reducerea suprafeței Zonei; 1891, peste 10.000 de evrei expulzați din Moscova; 1893–1895, expulzări masive din regiunile aflate în afara Zonei; 1894–1896, introducerea monopolului pe alcool, o catastrofă economică pentru evrei; începând cu 1903, o serie de pogromuri atroce, în care evreii nu au fost doar jefuiți, ci și uciși. La Chișinău, în 1905, 50 de evrei au fost uciși și 500 răniți. În Odessa, un pogrom de patru zile, care a avut loc tot în 1905, a omorât mai mult de 400 de evrei. În Białystok, poliția și armata și-au unit forțele în pogromurile din 1906. Între 1908 și 1911, au avut loc mai multe expulzări masive.

Prin urmare, după 1881, această presiune crâncenă, tot mai intensă și mai copleșitoare, exercitată asupra evreimii ruse a avut o consecință inevitabilă – fuga înspăimântată a evreilor din Rusia spre vest. Astfel, anul 1881 a fost cel mai important în istoria evreilor din 1648, ba chiar de la expulzarea evreilor din Spania în 1492. Consecințele acestui fapt au fost atât de ample și de fundamentale, încât trebuie socotit un an-cheie și pentru istoria mondială. Primul mare val al exodului a avut loc în 1881–1882, după care au plecat într-un număr de 50.000–60.000 pe an. În urma expulzărilor din Moscova, 110.000 de evrei ruși au emigrat în 1891, și 137.000 în 1892. Între 1905 și 1906, anii pogromurilor, peste 200.000 de evrei au luat calea Occidentului. Exodul nu se limita doar la teritoriul Rusiei. Între 1881 și 1914, peste 350.000 de evrei au părăsit Galiția austriacă. Mulți evrei au plecat din România, unde erau supuși unor presiuni asemănătoare. Rezultatul net nu a fost acela de a reduce populația evreiască din Răsăritul Europei. În 1914, în Rusia se mai aflau încă cinci milioane și jumătate de evrei și două milioane și jumătate în

Imperiul Austriac. Ceea ce a făcut această mișcare de emigrare a fost să ia sporul natural al populației – de aproximativ două milioane și jumătate – și să-l transfere în altă parte, de unde și anumite consecințe importante atât pentru evrei, cât și pentru lumea întreagă, pe care le vom examina pe rând.

Dintre acești emigranți, mai mult de două milioane s-au îndreptat către Statele Unite, astfel încât consecința firească și vizibilă a fost aceea de a crea o numeroasă evreime urbană americană. Un fenomen cu totul nou și neașteptat, care cu timpul a modificat întreaga balanță a puterii și a influenței evreilor în lume. Comunitatea evreiască inițială din America era mică și cu un ritm lent de creștere. În 1820, se găseau doar aproximativ 4.000 de evrei în Statele Unite, și numai șapte din cele treisprezece state originare îi recunoșteau din punct de vedere politic. Este greu de înțeles acest ritm lent de creștere. După cum am văzut, existau puține bariere legale în calea dezvoltării lor. Carolina de Nord interzicea accesul la funcții publice tuturor celor care nu erau protestanți; în 1809, un evreu, Jacob Henry, a ținut un discurs devenit faimos, prin care își afirma dreptul inalienabil de a fi primit în Camera Reprezentanților – Camera luându-i partea. Maryland interzicea necreștinilor dreptul de a deține funcții în guvern sau de a practica avocatura. Începând cu 1797, un alt evreu, Solomon Etting, a organizat o campanie susținută pentru înlăturarea acestei restricții. A reușit în cele din urmă în 1826, fiind imediat ales în consiliul orășenesc din Baltimore. Oarecare probleme au fost stârnite de conflictul între ziua de Sabat și ziua de duminică. În 1816, Abraham Wolf a fost condamnat în Pennsylvania pentru că „a muncit în Ziua Domnului, numită de obicei duminică"; apelul lui a fost respins. Dar toate acestea păreau a avea o importanță minoră în comparație cu problemele fundamentale și nedreptățile cumplite la care erau supuși evreii în Lumea Veche. Inaugurând o nouă sinagogă în Savannah, Georgia, în 1820, medicul Jacob de la Motta a ținut o predică de mulțumire: „În ce loc pe acest glob locuibil poate un israelit să se bucure de mai multe binefaceri, mai multe privilegii, sau se află mai sus pe scara ierarhică și se bucură de mai multă onoare în posturi respectabile? [...] Nu avem destule pricini de a ne bucura?"[118]

În America trăiau 6.000 de evrei atunci când Etting a ieșit învingător în 1826; 15.000, la vremea afacerii din Damasc, din 1840; 150.000, în pragul Războiului Civil. Vechi așezări, precum Newport sau Norfolk, nu s-au dezvoltat. Evreii care soseau, în marea lor majoritate vorbitori de limbă germană, din Bavaria, din nordul Germaniei și din regiunile germane din Polonia, Boemia și Ungaria, erau

săraci, cuviincioși, harnici; mulți au început ca vânzători ambulanți, devenind apoi, treptat, proprietari de magazine sau întemeindu-și propriile firme mici. S-au stabilit în Albany, Syracuse, Buffalo și Rochester, în statul New York; în Chicago și Detroit, Cleveland și Milwaukee. O vreme, Cincinnati a fost al doilea mare centru, după New York. St. Louis, Minneapolis, Louisville și New Orleans au devenit și ele centre evreiești. Aproximativ 10.000 de evrei s-au îndreptat spre California în anii 1840, luați de valul goanei după aur. În ajunul Războiului Civil, New York avea o comunitate evreiască de 40.000 de oameni, urmat de Philadelphia. Un semn indubitabil al siguranței de care se bucurau evreii în America era faptul că și alți evrei erau încurajați să li se alăture. Emigranții erau stârniți de scrisori entuziaste din partea rudelor, de povești spuse de unii și de alții, de relatări despre reușite extraordinare, publicate de evrei în ziarele germane locale. Astfel, *Das Füllhorn* din Bamberg publica în 1836 următoarele:

> Un brutar evreu zilier din Bavaria, un om dornic să muncească și care a călătorit prin Germania și țările învecinate timp de zece ani, găsind de lucru doar arareori, încât nu-și putea agonisi nici măcar pâinea în acest fel, a emigrat în America de Nord vara trecută. Acum a scris acasă, părinților săi, spunându-le că de cum a sosit a și găsit un loc unde muncește cu ziua, anume în casa unui brutar originar din Petersburg, treabă pentru care primește drept salariu 40 de florini pe lună pe lângă masă, spălătorie și casă gratuite. Binecuvântat pământ al libertății și prosperității![119]

În America, evreii au descoperit că se pot adapta fără dificultate unui nou stil de viață. Asemenea protestanților americani, s-au împărțit în congregații, ridicând o serie întreagă de sinagogi care să le satisfacă diversele preferințe religioase. Protestul împotriva evenimentelor din Damasc i-a făcut să devină conștienți de propria lor identitate și să se unească într-un organism național pentru prima dată în istorie. În rest însă, fiecare și-a urmat propria cale. Ca și alte grupuri etnice ori religioase, au întemeiat câteva colonii utopice ori agricole. Ca și alte grupuri, au avut în rândurile lor pionieri și excentrici. Un căpitan de vas comercial american s-a plâns la Washington de viceconsulul din St Thomas, spunând în încheiere: „P.S. Acest N. Levy este evreu și trăiește cu o negresă și adeseori se plimbă pe străzi cu ea de braț, spre stupefacția tuturor americanilor care sunt obligați, fără voia lor, să fie martori la aceasta." Consulul Levy însă nu a fost înlăturat din funcție.[120]

Un caz și mai interesant este acela al lui Mordecai Noah, primul evreu care a primit statut diplomatic și pe care James Monroe l-a retras în 1815 din postul de consul american la Tunis, pe motiv că „religia pe care o profesezi [este] un obstacol în calea exercitării înda-

toririlor dumitale consulare". Noah nu a stat cu mâinile în sân, ci a scris un pamflet pe această temă. A fost primul evreu american care s-a evidențiat ca o personalitate impresionantă. O sută de ani mai târziu, ar fi devenit cu siguranță un magnat în lumea filmului. Se născuse la Philadelphia în 1785, ca fiu al unui vânzător ambulant falit. A fost pe rând aurar gravor, funcționar la Trezoreria Statelor Unite, politician, editor al revistei *City Gazette* din Charleston, apoi, după înlocuirea sa din funcția avută la Consulatul din Tunis (unde a fost acuzat de deturnare de fonduri), a devenit editor al publicației *National Advocate* din New York, înalt comisar al orașului New York și, în 1824, mare *sachem* al Tammany Hall.

Un an mai târziu, a făcut public un plan ambițios de întemeiere a „Orașului refugiului pentru evrei", pe o insulă de pe fluviul Niagara, în dreptul orașului Buffalo. Ca să obțină sprijin pentru proiectul său, s-a adresat în scris clanului Rothschild și altor bancheri evrei, rabinilor și rabinilor-șefi din întreaga lume, propunându-le instituirea unui „impozit pe capitație de trei șekeli de argint *per annum*, sau un dolar spaniol" de la fiecare evreu din lume, „care să fie strânși de trezoreriile diferitelor congregații". Într-o proclamație publică, a anunțat că noua așezare, un „oraș comercial", va oferi evreilor din întreaga lume „acea pace, acel confort și acea fericire care le-au fost refuzate de intoleranța și proasta guvernare din epocile anterioare". Printre aceștia, el i-a inclus pe „evreii karaiți și samariteni, împreună cu evreii negri din India și Africa, precum și pe cei din Cochin, ca și secta de pe coasta Malabar", adăugând: „Indienii de pe continentul american [...] fiind, după toate probabilitățile, descendenții Triburilor Pierdute ale lui Israel, care au fost duși în captivitate de regele Asiriei, vor fi și ei adoptați, pentru a-i face conștienți de condiția lor și pentru a-i reuni în sfârșit cu frații lor, poporul ales." Noah purta „un veșmânt din mătase fină", cu un lanț de aur în jurul gâtului, spunând despre sine că era „cetățean al Statelor Unite, fost consul al numitului stat în orașul și regatul Tunis, înalt comisar al orașului New York, consilier la Ministerul Justiției și, prin grația divină, guvernator și judecător al lui Israel". Editorii ziarelor rivale își băteau joc de el și de presa iudaică din Europa, de planul lui nealegându-se mare lucru. El însă a înființat un Partid al Americanilor Băștinași (precursor al partidului Know Nothing*), a organizat protestul evreilor împotriva atrocităților din Damasc și a sprijinit răscoala din Texas, din 1836, sfârșind prin a fi judecător.[121]

* „Nu știu nimic" – partid din Statele Unite în perioada 1845–1860 (*n.ed.*).

Făcea parte din spiritul american al coloniștilor evrei să aibă divergențe în toate privințele. De pildă, Noah era un antiabolиționist nordist. În Sud, evreii americani erau sudiști. Erau proprietari de sclavi. Jacob Jacobs, un licitator din Charleston, specifica în testamentul său: „Las soției mele prea iubite, Katey Jacobs, cât va fi văduvă, dar nu mai mult, pe negrii mei și pe ceilalți sclavi, numiți Toby, Scipio, Jack, Jenny, cu cei trei copii ai ei, Peter, John și Eve, și pe Flora, cu cei doi copii ai ei, Rachel și Lucy și pe toți ceilalți sclavi pe care îi am sau îi voi avea la data morții mele." Un evreu sudist, jignit în religia și demnitatea sa, a recționat în manieră sudistă. În 1832, Philip Minis, dintr-o familie evreiască de frunte din Savannah, a fost jignit în salonul barului Luddington's de către un membru al Camerei legislative din Georgia, James J. Stark, care i-a spus că era „un afurisit de evreu", „un afurisit de israelit" și că merită să „urineze pe el". Neajungându-se la o înțelegere în privința scuzelor, s-a stabilit organizarea unui duel și, în cele din urmă, Minis l-a împușcat mortal pe Stark într-un bar public din City Hotel, în timp ce Stark își scotea pistolul. Judecat pentru omor, a fost totuși achitat – spre satisfacția dueliștilor sudiști.[122]

Dată fiind identificarea evreilor americani cu zona din teritoriul Statelor Unite unde locuiau, nu este surprinzător că, în timpul Războiului Civil, ei s-au împărțit odată cu națiunea, în funcție de statele lor. Aproximativ 7.000 de evrei au luptat în armata nordistă, 3.000 în cea sudistă. Când reacționau la nivel comunitar, ceea ce se întâmpla rar, era ca reacție la provocări specifice la adresa drepturilor lor. În timpul războiului, a avut loc un episod ajuns faimos: pe 17 decembrie 1862, generalul Ulysses S. Grant, în Tennessee, a promulgat un ordin în care se spunea: „Evreii, ca clasă, violând orice regulament privind comerțul stabilit de Ministerul de Finanțe, precum și ordinele ministeriale, sunt prin prezenta dați afară din minister." Reacția ostilă nu s-a lăsat deloc așteptată, fiind cu atât mai covârșitoare cu cât nu venea numai din partea evreilor: la cererea lui Lincoln, Grant a revocat ordinul pe 6 ianuarie 1863.

În toți acești ani, evreimea americană împrumutase tonul Iluminismului iudaic de factură germană: liberal, optimist, sobru, rațional, patriotic, neostentativ și extrem de cuviincios. Imigranții evrei vorbeau engleza cu accent german, dar copiii lor urmau școli publice (și școlile evreiești duminica), integrându-se total în societatea locală. Începând cu anul 1840, iudaismul reformat s-a răspândit rapid în America, sub impulsul unor rabini progresiști ca David Einhorn, Samuel Hirsch, Isaac Mayer Wise și Samuel Adler. Evreii americani

de frunte nu erau interesați de Mesia ori de Sion; drumul spre mântuire, așa cum îl vedeau ei, era acela de a transmite mesajul monoteismului etic în întreaga lume, ceea ce concorda pe deplin cu tonul general al religiei americane. Exista și un curent mai conservator, în special în Philadelphia, care a devenit poate cel mai important centru al religiei iudaice. În acest oraș, rabi Issac Leeser (1806–1868), din Westphalia, un om de o energie extraordinară, a făcut prima traducere realizată de evrei a Bibliei în engleză, a completat traducerile engleze ale cărților de rugăciuni ashkenaze și sefarde, a fondat primul ziar evreiesc de succes, *The Occident* (1843), iar mai târziu prima Societate a publicațiilor evreiești din America, și a editat o serie întreagă de manuale școlare pentru elevii evrei americani.[123] Dar, în timpul fazei „germane" a evreimii americane, iudaismul reformat a devenit dominant.

Reforma era modul prin care iudaismul avea șansele cele mai mari să-i facă pe evrei să ajungă oameni de afaceri prosperi, care începeau de-acum să se evidențieze ca figuri importante pe scena americană. Între ei se numărau bancherul Joseph Seligman (1820–1880), căruia președintele Grant i-a încredințat Trezoreria, și Jacob Henry Schiff (1847–1920), care a devenit președintele firmei Kuhn, Loeb & Co. în 1885. Ca și în cazul Războiului de Treizeci de Ani și al războaielor napoleoniene, Războiul Civil a scos la lumină talentele organizatorice și financiare ale multor bancheri evrei, ale furnizorilor de alimente și îmbrăcăminte, iar din 1860 încoace evreii s-au afirmat ca o putere în lumea americană a afacerilor, în special în New York. Filantropia lor a oferit iudaismului un cadru instituțional solid, care, în mod inevitabil, avea o puternică orientare liberală. The Union of American Hebrew Congregations (Uniunea Congregațiilor Evreiești Americane) a luat ființă în 1873, Hebrew Union College (Colegiul Unional Evreiesc) doi ani mai târziu, Central Conference of American Rabbis (Conferința Centrală a Rabinilor Americani) în 1889. Platforma din Pittsburg (1885), elaborată de rabi Kaufmann Kohler, care respingea toate legile Torei „care nu sunt adaptate opiniilor și obiceiurilor civilizației moderne", a devenit crezul standard al iudaismului reformat, până în 1937. Acesta respingea vechile reguli referitoare la dietă, puritate și îmbrăcăminte, afirma că evreii „nu mai erau o națiie, ci o comunitate religioasă", nega învierea, raiul și iadul, se opunea întoarcerii la Sion și prezenta mesianismul ca o luptă pentru adevăr, justiție și calea cea dreaptă în societatea modernă – în care mesianismul avea să participe alături de alte religii și, în general, alături de popoarele de bună-credință.[124]

Prin urmare, la vremea când a avut loc marea emigrare, evreimea americană părea sortită să rămână un alt fir al venerabilei țesături a religiozității Lumii Noi, uzându-se și dispărând treptat în întreg. Panica stârnită de dezastrul din 1881 a schimbat această perspectivă în mod irevocabil. În deceniul 1881–1892, evreii soseau în America într-un ritm de 19.000 pe an; în deceniul 1892–1903, media a crescut la 37.000 pe an; iar în cei doisprezece ani dintre 1903 și 1914, media ajunsese la 76.000. Aceste două milioane de evrei refugiați aveau puține în comun cu sfertul de milion de evrei deja stabiliți acolo; cei care i-au întâmpinat erau oameni eleganți, reformiști, grași la pungă și cu un mod de a gândi specific american. Nou-veniții vorbeau, în marea lor majoritate, limba idiș, erau ortodocși ori hasidici, cu un aer speriat și încolțit, superstițioși și cumplit de săraci. Pentru prima dată, evreimea americană începea să se teamă de cei care soseau, mai ales din pricina numărului lor tot mai mare. Aveau dreptate să fie îngrijorați de iminența unei reacții antisemite.

Până atunci, America protestantă convențională, ca și Anglia înaintea ei, îi hărțuise mai degrabă pe papistași decât pe evrei. Dar, de când cu Războiul Civil, când evreii fuseseră percepuți ca profitori de pe urma războiului, antisemitismul a început să se manifeste mai pregnant. În 1876, un hotel de pe coasta din New Jersey a anunțat public în ziare că nu va primi evrei. În anul următor, Joseph Seligman însuși nu a fost primit în cel mai important hotel din stațiunea Saratoga. Urmarea a fost că oamenii de afaceri evrei au cumpărat câteva hoteluri în aceeași stațiune, iar în regiunea New Yorkului hotelurile s-au împărțit între acelea care primeau evrei și cele care nu primeau. Practica s-a extins la lojile masonice și cluburi; unele școli și colegii au început să adopte un *numerus clausus,* după criteriile rusești.

Sosirea în masă la New York a evreilor ashkenazi săraci a dus în mod firesc la dezvoltarea acestei noi subculturi antisemite. Dar infinit mai important era faptul că evreii imigranți au dat un nou impuls evreimii americane. Ei au transformat această populație dintr-un simplu exercițiu de afectare aristocratică, destinat să-i alieneze, într-o creatură vibrantă de un cu totul alt tip – un popor liber, adăpostit într-o republică tolerantă, însă anunțându-și cu glas tare credința și firea de pe acoperișurile unui oraș pe care l-au transformat în cea mai mare metropolă evreiască din lume. Aici era adevăratul Oraș al Refugiului, mai mult chiar – nucleul puterii care, în timp, avea să se manifeste în mod eficient în favoarea evreilor din întreaga lume.

Evreii bogați din New York încă nu sesizau posibilitățile pe care le va crea fuga din Europa. Dacă, asemenea atâtor evenimente din istoria evreilor – masacrele din 1648, de pildă –, fuga putea fi interpretată, în cele din urmă, drept parte dintr-un plan providențial, care transforma tragedia în triumf, ei bine, la acea vreme nu a fost privită ca atare. Trebuie să fim drepți cu evreii americani și să spunem că și-au înăbușit spaimele și au făcut tot ce le-a stat în putință să ureze bun venit mulțimilor răsăritene și să le asimileze. Unii însă vedeau mai departe. Printre cei care au lucrat la agenția pentru ajutorarea imigranților evrei s-a numărat și tânăra poetă Emma Lazarus (1849–1887). Talentul ei a fost descoperit și cultivat de către Emerson. Era stăpânită de un zel romantic pentru cultura iudaică, atât cea veche, cât și cea modernă. L-a tradus pe marele poet medieval Iehuda Halevi. L-a tradus pe Heine. A salutat tulburătorul poem al lui Longfellow despre cimitirul Newport, deplorând însă sfârșitul negativist: „Și națiile moarte nicicând n-or învia din nou." Nu era adevărat! Evreii vor învia! Ea provenea dintr-o veche familie sefardă, dar vedea în sărmanii evrei ashkenazi care-și croiau drum prin vama americană pentru imigranți, cu tot avutul strâns în traistă și dus în cârcă, elementele unei viitoare armate care va reconstrui Ierusalimul în America sau în Israel – poate în amândouă. Le-a luat apărarea în fața calomniilor antisemite în publicația *New Century* (1882). Își dădea seama, mai bine poate decât oricine altcineva din America, de adevărata semnificație pe care o aveau ideile și realitatea americane pentru săracii persecutați ai Europei. Când a fost ridicată Statuia Libertății la intrarea în portul New York, a scris un sonet, „Noul colos", care a conferit libertății o voce nemuritoare:

> Dar lăsați-mi mie
> Pe cei robiți, flămânzi de libertate,
> Năpăstuiți în cele patru vânturi,
> La facla mea eu îi aștept să vie,
> La porțile de aur, așteptare!*

Emma Lazarus a înțeles mai ales rostul pe care-l avea America pentru evreimea mondială. Oare cu timpul nu vor ajunge „cei robiți" să-și îndrepte spinările, să devină puternici și să întindă o mână viguroasă dinspre Lumea Nouă înapoi spre cea veche? „Stindardul

* Traducere de Ion Horea, apărută inițial în volumul *Cincizeci de evreice care uimesc lumea*, de Deborah Felder și Diana Rosen, trad. Irina Horea, Hasefer, București, 2007 (*n.tr.*).

unui evreu", un alt poem de-al ei, este sionist. „Epistolă către evrei" (1882–1883) întrevede o renaștere a civilizației iudaice, prin acțiunea comună a evreilor din America și a celor din Țara Sfântă. În mulțimea jalnică de evreime ashkenază ce se strângea în mahalalele New Yorkului, ea nu vedea doar viață, ci și speranță.[125]

Viață era, cu siguranță, îngrijorător de multă. Când nou-veniții s-au revărsat în New York, sinagogile elegante, de tip german, s-au mutat în partea de nord a insulei Manhattan. Refugiații s-au îngrămădit în Lower East Side (partea de sud-est a insulei), într-un teritoriu de aproape 2,5 kilometri pătrați, cuprins între Bowery, Third Avenue, Catherine Street, 14th Street și East River. În acest loc, în 1910 se găseau deja claie peste grămadă 540.000 de evrei, în ceea ce se numeau Blocurile Dumbbell, a căror arhitectură, dictată de un decret municipal din 1879, necesita puțuri de aeraj. Aveau între cinci și opt etaje, o lățime de 7,5 m, o adâncime de 30 de metri, fiecare etaj cu paisprezece camere, dintre care doar una primea lumină naturală. Inima evreimii newyorkeze se găsea în circumscripția zece, extrem de aglomerată, unde 74.401 oameni trăiau în 1.196 de blocuri care se întindeau pe patruzeci și șase de străzi în 1893. Adică, o densitate de 701,9 oameni pe un acru. Tot aici se găsea sursa „îndeletnicirilor cu acul", în care era implicată majoritatea imigranților, croind și cosând haine în serie, lucrând șaptezeci de ore pe săptămână, câte doisprezece într-o cămăruță. Încă din 1888, 234 din cele 241 de firme de confecții din New York erau evreiești; în 1913, devenise cea mai mare industrie din New York, cu 16.552 de fabrici, aproape toate evreiești, având 312.245 de angajați.

Era o muncă extenuantă și prost plătită? Era. În același timp însă, era și motorul care împingea în sus societatea. Refugiații ajungeau acolo speriați și umili. Un ziar de limbă idiș nota în 1884: „În instituțiile filantropice ale evreilor noștri aristocrați de origine germană, se văd încăperi minunate, cu birouri din lemn sculptat, dar chipuri severe și aspre. Fiecare om sărman este interogat ca un infractor, este privit de sus; fiecare nefericit este umilit și tremură ca varga, de parcă ar sta în fața unei autorități ruse."[126] Douăzeci de ani mai târziu, aerul de umilință dispăruse. Fusese creată o adevărată mișcare muncitorească, condusă de evrei, care și-a impus forța prin patru greve dramatice. Evreii din răsărit își croiau drum cu acele de cusut spre libertate și respect. Imigranții evrei stăteau în Lower East Side în medie cincisprezece ani, nu mai mult. Apoi se mutau, întâi în Harlem (odinioară un cartier bogat al evreilor germani), apoi în Bronx și Washington Heights, apoi în Coney Island, Flatbush, Boro Park și în

Eastern Parkway. Copiii lor mergeau la școli și universități; un mare număr dintre ei au devenit doctori și avocați. Alții au devenit mici oameni de afaceri. Peste tot în America, foștii vânzători ambulanți au întemeiat firme de comandă prin poștă, al căror prototip era Sears, Roebuck and Company al lui Julius Rosenwald. În New York, evreii s-au mutat din prăvălii și ateliere mici în mari magazine universale. Familia lui Benjamin Bloomingdale din Bavaria, care deschisese în 1872 un magazin de galanterie, avea în 1888 1.000 de angajați în magazinele ei din East Side. Frații Altman aveau 1.600. Isidor și Nathan Straus au preluat R.H. Macy. Alte grupuri familiale au întemeiat firmele Gimbels, Stern's, iar în Brooklyn, Abraham & Straus. În 1900, cu un milion de vorbitori de idiș, New Yorkul avea cea mai numeroasă presă de idiș din lume, vânzând 600.000 de exemplare zilnic cu patru publicații importante: *Warheit* (radicală și naționalistă), *Jewish Morning Journal* (ortodoxă și conservatoare), *Forward* (socialistă), *Tageblat* (ortodoxă și sionistă). Dar curând evreii aveau să domine și presa de limbă engleză din New York. Arthur Hays Sulzberger și Arthur Ochs conduceau *New York Times,* Dorothy Schiff și J. David Stern, *New York Post*; cu timpul, au apărut mari edituri evreiești – Horace Liveright a creat Liveright & Boni, George Oppenheim și Harold Guinzburg – Viking Press, Richard Leo Simon și Lincoln Schuster au fondat Simon & Schuster, Bennett Cerf a deschis Random House, iar Alfred Knopf a pus bazele editurii Alfred A. Knopf. La acea vreme, Manhattan și Brooklyn aveau comunități evreiești de peste 600.000 de suflete fiecare. În Bronx, evreii reprezentau 38% din populație; în tot New Yorkul, evreii reprezentau 29%, de departe cel mai mare grup etnic. Cu 1.640.000 de evrei (1920), New York era orașul cu cea mai mare populație evreiască din lume. În 1880, evreimea americană număra ceva mai mult de un sfert de milion într-o națiune de cincizeci de milioane; patruzeci de ani mai târziu, într-o populație de 115 milioane, evreii ajunseseră la 4,5 milioane, o creștere demografică de 18 ori.

Era imposibil ca această populație evreiască imensă să se contopească pur și simplu cu fundalul american. Ea era întruchiparea și suma evreimii în totalitatea ei, cuprinzând în rândurile ei pe unii dintre cei mai pătimași exponenți ai iudaismului în forma sa cea mai riguroasă. În 1880, aproximativ 90% din cele două sute și ceva de sinagogi din America erau instituții reformate. Dar nu și-au mai putut păstra dominația din momentul în care s-a făcut auzită vocea și s-a făcut simțită forța celor nou-veniți. În 1883 a avut loc o scenă memorabilă la primul dineu de absolvire la Hebrew Union College,

principalul seminar rabinic de factură strict reformată din Statele Unite. La masă s-au servit creveți și alte bucate necasher. S-a iscat un adevărat scandal și mulți rabini dintre cei mai distinși au ieșit imediat din sală, furioși și dezgustați. Imediat după aceea, a urmat o realiniere a evreimii americane. În 1886, conservatorii și-au întemeiat propriul lor Seminar Teologic Iudaic. Ortodocșii, și ei, și-au întemeiat o structură instituțională. În 1890, 316 din cele 533 de congregații din Statele Unite erau ortodoxe. Cu timpul, s-a format o structură tripartită, cu conservatorii în frunte, urmați de ortodocși, cu reformiștii abia pe locul trei. În 1910, iudaismul american cunoștea o varietate uluitoare. Cele mai bogate sinagogi reformiste aveau predicatori îmbrăcați în robe de stil anglican, slujbe de tip englez, cor, orgă, iar locurile în sinagogă erau comune pentru bărbați și femei. În acel an, rabi Judah Magnes, de la templul Emanu-El, foarte monden în epocă, spunea cu multă mândrie congregației din New York: „Un important avocat creștin dintr-un alt oraș mi-a spus că a intrat în această clădire la începutul unei slujbe, într-o zi de duminică, și nu și-a dat seama că se afla într-o sinagogă decât în momentul în care predicatorul a făcut întâmplător o remarcă în acest sens."[127] Dar într-un perimetru de numai opt kilometri, puteai găsi congregații evreiești unde Maharalul din Praga, Baal Shem Tov sau Gaonul din Vilna s-ar fi simțit fiecare ca acasă. La acea vreme, evreimea din America reprezenta, în același timp, și toate curentele iudaismului secular. Încă nu se afla în poziția de a urma în mod covârșitor o anumită direcție, cu atât mai puțin să se erijeze în conducătoarea evreimii mondiale. Dar devenea tot mai organizată: în 1906, a luat ființă Comitetul Evreiesc American. Se străduia să acumuleze cât mai multă putere numerică, financiară, economică și mai ales politică, pentru a se constitui într-o uriașă forță de sprijin în momentul în care evreii din toată lumea aveau să ajungă la un consens cu privire la viitorul lor. Toate acestea erau consecința directă a tragediei din 1881.

Dar au fost și alte consecințe, ca și cum istoria rezolva încet un mare joc de puzzle, punând piesele la locul lor una după alta. Masa evreimii americane era una dintre aceste piese. O altă piesă era ideea sionistă. Evenimentele din 1881 au împins și această piesă la locul ei. Înaintea pogromurilor din Rusia, marea majoritate a evreilor își vedeau viitorul ca o asimilare într-o formă sau alta. După ce au avut loc pogromurile, unii evrei au început să caute alternative posibile. Axa speculațiilor evreiești și-a schimbat direcția. Nu mai era tot atât de sigură și de optimistă, ci mai agitată – deci mult mai imaginativă și mai creatoare. Ororile din Rusia i-au făcut pe evrei

să gândească astfel: oare nu era posibil să întemeieze o comunitate ideală, unde evreii să nu se simtă doar în siguranță, nu doar tolerați, ci să fie primiți cu brațele deschise, să se simtă acasă; un loc unde ei, și numai ei, să fie stăpâni? Desigur, sionismul nu era o idee nouă. Era la fel de veche ca și exilul babilonian. Oare nu psalmiștii erau cei care cântau: „La râul Babilonului, acolo am șezut și am plâns, când ne-am adus aminte de Sion"?[128] Timp de mai bine de un mileniu și jumătate, în fiecare generație de evrei, în fiecare comunitate evreiască, fuseseră unul sau doi care visaseră la Sion. Unii și-au împlinit visul mergând acolo: în Tiberiada, în Safed, în Ierusalim. Alții se gândiseră să întemeieze mici congregații ori colonii. Dar toți aceștia fuseseră sioniști religioși. Într-un fel sau altul, ei sperau să grăbească acțiunea mesianică. Aceasta fusese ideea rabinului german Zvi Hirsch Kalischer (1795–1874) care, în 1836, a rugat familia Rothschild din Frankfurt să-i dea fonduri pentru a cumpăra Eretz Israel – sau cel puțin Ierusalimul – de la Mohammed Ali, pentru a porni procesul de adunare a evreilor în acel loc. În 1840, după ce sir Moses Montefiore și Adolphe Crémieux au reușit să salveze comunitatea din Damasc, rabi Iehuda Alkalai (1798–1878), din Semlin, în apropiere de Belgrad, a venit cu ideea că această operațiune ar putea servi drept model pentru o reunire generală a evreimii mondiale, ca o națiune, având ca limbă ebraica modernizată, iar Palestina drept viitor regat pentru Mesia, pe care el, de altfel, aproape că îl aștepta să sosească din oră în oră. A răspândit acest plan al său în numeroase broșuri și apoi s-a stabilit el însuși în Eretz Israel, pentru a-și dovedi sinceritatea intențiilor.

Începând cu anii 1840, au apărut diverși evrei laici care nutreau și ei gânduri legate de Sion. Moses Hess (1812–1875) a trecut de la hegelianism la socialism, la fel ca Marx, dar curând a bătut în retragere din fața internaționalismului insensibil (cum îl considera el) al colectivității, fie el prezentat în versiunea teoretică a lui Marx ori în eforturile practice ale lui Lassalle, în Germania. Asemenea multor altor evrei, a început să se întoarcă la rădăcinile sale când a ajuns la mijlocul vieții; dar recuperarea iudaismului a luat mai curând forma naționalismului, decât a religiei. Începea să-și dea seama că statul-națiune era unitatea firească a dezvoltării istorice. Deci, evreii luminați care se străduiau să fie asimilați nu făceau altceva decât să-și trădeze propria natură. În 1859 a fost foarte surescitat de felul în care Italia, o altă națiune străveche fragmentată de multă vreme, și-a redobândit identitatea națională. De ce nu puteau evreii să-și realizeze propriul *risorgimento*? În importanta sa carte *Roma*

și Ierusalimul, Hess ridică problema statului-națiune evreiesc.[129] Pe de o parte, va evita excesele *maskilim*-ilor, care voiau să se asimileze până la pierderea totală a identității, iar pe de altă parte, pe cele ale ortodocșilor, care doreau să facă total abstracție de lume. Prin statul pe care-l creau, și repudiind atât superstițiile creștinismului, cât și orientalismul islamului, evreii ar fi putut să pună în practică ideea evreiască și astfel să se constituie într-o lumină politică pentru neevrei. În același timp, asta le-ar fi permis să-și dobândească propria lor mântuire, nu prin propunerea negativă a lui Marx de a-și distruge funcțiile economice tradiționale, ci prin actul pozitiv de a crea un stat ideal.[130]

Dar toate aceste idei sioniste – mai erau multe altele – aveau în vedere crearea unei așezări în interiorul sau în jurul Ierusalimului. Chiar și Mordecai Noah a ajuns până la urmă la concluzia că ideala sa comunitate evreiască ar trebui să se găsească undeva mai aproape de malurile Iordanului decât de cele ale Niagarei. Evreii pătrundeau periodic în Palestina, în număr mic. Dar nici măcar Alkalai nu întemeiase o colonie în adevăratul sens al cuvântului. Totuși, fără procesul inițial de colonizare, cum putea să apară un nou Sion, secular, religios ori de amândouă felurile? În momentul în care le-a venit gândul colonizării, evreii și-au îndreptat privirile spre Marea Britanie. Ea era marea putere colonială a secolului al XIX-lea, pe cale să acapareze un sfert din suprafața globului. Mai mult decât atât, Marea Britanie era extrem de receptivă la idealismul evreiesc, în special de tipul celui sionist. După cum am văzut, ministrul ei de externe, lordul Palmerston, sprijinise practic o recolonizare moderată a Palestinei. Marele ei prim-ministru, Benjamin Disraeli, privise chiar și mai departe. Romanul său *Alroy* descrie încercarea eroului de a reda Ierusalimul evreilor. Tema apare din nou în romanul mult mai evreiesc *Tancred.* Desigur că Disraeli putea fi considerat drept un sefard romantic și cu o imaginație bogată, care de fapt a urmărit o carieră pragmatică în politica britanică. Dar Disraeli era capabil să-și realizeze viziunile înalte. În India, a transformat o companie comercială într-un imperiu sclipitor. În general, păstra pentru sine planurile sale sioniste practice, dar ele erau acolo. În 1851, în urma unei plimbări pe care a făcut-o cu colegul său lordul Stanley prin parcul lordului Carrington, în High Wycombe, Stanley a notat în jurnalul său:

> Era o zi rece; dar, deși de obicei foarte sensibil la starea vremii, el părea că uitase de termometru, atât de serios era în felul în care-și susținea părerile, și, oprindu-se lângă o plantație, mi-a explicat detaliile planului

său. [Palestina], spunea el, avea mari posibilități naturale; nu avea nevoie decât de muncă și de protecție pentru muncitori; proprietatea asupra pământului putea fi cumpărată de la Turcia, bani vor fi; Rothschilzii și alți mari capitaliști evrei vor pune umărul; Imperiul Turc se prăbușea; guvernul turc va face orice pentru bani; era necesar doar să se întemeieze colonii, cu drept de proprietate asupra pământului și cu legi împotriva abuzurilor. Problema naționalității va putea aștepta până când se vor fi stabilit toate astea. A adăugat că aceste idei erau foarte răspândite printre evrei. Cel care le va pune în practică va fi următorul Mesia, un adevărat mântuitor al poporului său.

Stanley adaugă: „Deși de atunci l-am văzut de multe ori stăpânit de iritare ori încântare, a fost pentru prima oară când mi s-a părut că nutrea emoții mai înalte."[131] Pe cât se pare, Disraeli a revenit la această idee pe patul de moarte. Se povestește că ar fi murit murmurând în ebraică.[132]

În simpatiile sale evreiești și sioniste, Disraeli nu-și reflecta doar originile rasiale; el se înscria astfel și în tradiția filosemită englezească. Scriitorii englezi în special, care crescuseră cu Biblia Regelui Iacob, manifestau un interes profund pentru trecutul evreiesc, manifestând adeseori simpatie pentru situația lor prezentă. Un exemplu în acest sens sunt *Melodiile ebraice* ale lui Byron. Exista, desigur, și tentația de a-i prezenta pe evrei în proză ca arhetipuri neplăcute ori antisociale. Charles Dickens a făcut acest lucru în *Oliver Twist* (apărut în 1837–1838), unde hainului Fagin i se spune de-a dreptul „evreul", deși caracteristicile sale evreiești nu sunt evidente. La Londra au avut loc destule delicte în rândul evreilor, mai ales în sânul comunității sărace de ashkenazi. Evreii s-au numărat printre primii care au fost transportați în Australia; când s-a pus capăt acestui sistem în 1852, cel puțin o mie de evrei au fost cuprinși în el. Printre aceștia s-a numărat și Isaac („Ikey") Solomons, cunoscut drept „prințul tăinuitorilor de lucruri furate"[133]. Se pare că Dickens pe el l-a folosit drept model pentru Fagin. Dickens însă respingea orice acuză că *Oliver Twist* ar fi fost un roman antisemit. Aproape pentru a da peste nas celor care susțineau acest lucru, în *Prietenul nostru comun* (apărut între 1864–1865), unul dintre cele mai neprihănite personaje ale sale este domnul Riah, „evreul cel blând".

Uneori nu se știe cu siguranță dacă un personaj sau altul este anume gândit ca evreu. În epoca victoriană, evreii erau adeseori asociați cu părul roșu și neîngrijit, asa cum apare la unele dintre cele mai respingătoare personaje: Uriah Heep în *David Copperfield*; sau reverendul Obadiah Slope în romanul lui Anthony Trollope, *Turnurile*

din Barchester; Trollope a fost uneori criticat pentru că portretiza evrei răi. Este cert că-l antipatiza pe Disraeli (care apare drept domnul Daubeney în romanele sale politice). Dar la fel au făcut și alți scriitori, inclusiv Dickens și Thackeray, și nu neapărat din motive rasiale; Disraeli a răspuns cu aceeași monedă, caricaturizându-i atât pe Dickens, cât și pe Thackeray în ultimul său roman, *Endymion* (1881). Trollope a scris un mare număr de romane portretizând o mulțime de străini (el a călătorit cel mai mult dintre toți scriitorii secolului al XIX-lea), dar o lectură atentă nu dezvăluie că autorul ar fi avut prejudecăți față de evrei. Madame Max Goesler, care apare în mai multe dintre romanele sale politice, este o femeie dintre cele mai distinse. În *Nina Balataka* (1865), Anton Trendellsohn este alt evreu pe care Trollope îl prezintă cu simpatie. Chiar și Auguste Melmotte, răufăcătorul din lumea finanțelor care apare în *Cum trăim azi* (1875), nu este, de fapt, descris ca fiind evreu. Trollope ne dă de înțeles că originea sa era destul de obscură. Dar în mod evident îl avusese ca model pe Albert Grant, născut Abraham Gotheimer în Dublin, în 1831, fiul unui vânzător ambulant. Acest om a devenit deputat de Kidderminster, a făcut din Leicester Square ceea ce este în ziua de azi, a fost director general la Crédit Foncier și Crédit Mobilier din Londra și a pus pe picioare mai multe companii frauduloase, murind sărac, în 1899.[134]

Melmotte a fost un caz semnificativ, deoarece a coincis cu o schimbare de atitudine față de evrei. Până în anii 1870, oamenii educați din Marea Britanie tindeau să fie filosemiți. Dar în acest deceniu, marcat de un declin economic general și de multe dezastre economice individuale, a început să se facă simțită o schimbare subtilă. De la mijlocul anilor 1870, evreii au fost asociați de mulți cu manipulatorii pe scară mare din City. Aceeași schimbare de atitudine s-a făcut simțită și pe continent, în special în Franța, Germania și Austria. Aici însă era vorba de o accentuare a unor sentimente antisemite deja existente. În Marea Britanie, sentimentul acesta era cu totul nou. Pe filosemiți îi îngrijora, determinându-i pe unii dintre ei să găsească modalități de a rezolva ceea ce și ei recunoșteau acum a fi „problema evreiască". Unul dintre aceștia a fost arheologul sir Charles Warren, unul dintre primii care au făcut săpături la Zidul Templului din Ierusalim. În 1875 – anul în care a apărut Melmotte –, Warren a publicat *The Land of Promise: or, Turkey's Guarantee* (*Pământul Făgăduinței: sau garanția Turciei*). Beneficiind în mare măsura de ajutor britanic, numărul evreilor din Țara Sfântă începuse să crească încet, trecând în anii 1840 de pragul de 10.000. Urmând întru câtva linia abordată

de Disraeli, Warren a propus înființarea unei companii britanice autorizate care să colonizeze Palestina (în schimbul preluării unei părți din datoria externă a Turciei), „cu intenția mărturisită de a-l introduce treptat pe evreu, pur și simplu, pentru a ajunge să ocupe și să guverneze această țară". În opinia lui Warren, o finanțare pe scară largă, precum și o dezvoltare sistematică și științifică aveau să permită în cele din urmă țării să primească cincisprezece milioane de oameni.

În primăvara aceluiași an, lui Warren i s-a alăturat o voce mult mai influentă, în revista *Blackwood's,* care începuse publicarea în serial a romanului *Daniel Deronda* al lui George Eliot. Romanul este puțin cunoscut în ziua de azi, chiar și la vremea lui fiind considerat un eșec din punct de vedere artistic. Dar în ceea ce privește efectele sale practice a fost probabil romanul cel mai influent al secolului al XIX-lea. Încă o piesă importantă își găsise locul în puzzle-ul sionist. George Eliot își manifestase interesul pentru evrei încă de când îl citise pe Iosephus, la șaptesprezece ani. Avea cunoștințe vaste despre critica și comentariul biblic. A tradus lucrarea lui Strauss *Das Leben Jesu* (*Viața lui Isus*), și Spinoza. O revoltau glumele antisemite. Nu știa cum să califice ostilitatea creștină față de evrei: „ireverențioasă ori prostească". În 1866, a întâlnit un erudit evreu, Emanuel Deutsch, bibliotecar la British Museum, care tocmai publicase în *Quarterly Review* un articol devenit faimos, făcând o prezentare a Talmudului pentru cititorii creștini și încercând să clădească un pod între cele două religii. El a fost cel care i-a dat lecții de ebraică lui George Eliot. În 1869, Deutsch a vizitat Palestina și a devenit un sionist înflăcărat. „Estul!", scria el de la Ierusalim, „cele mai arzătoare dorințe ale mele în sfârșit împlinite!"[135] Deutsch a murit de cancer, dar George Eliot l-a vizitat adesea în timpul bolii și s-a molipsit de entuziasmul lui. La începutul anilor 1870, a început să citească enorm și să viziteze sinagogi, în perspectiva scrierii unui roman evreiesc. Simțea – nota ea – „impulsul de a-i trata pe evrei cu acea simpatie și înțelegere de care sunt capabilă, datorită firii mele și cunoștințelor pe care le am [...] față de evrei; noi, occidentalii, crescuți în spirit creștin, avem o datorie anume și, chiar dacă recunoaștem acest lucru sau nu, o anume profunzime a comunității întru religie și sentiment moral"[136].

Scrierea și apoi publicarea în foileton a romanului, încheiate în 1876, a constituit o experiență emoțională extraordinară pentru ea. L-a încheiat „cu lacrimi în ochi". Mentorul cărții, ideologul sionist, este Mordecai, eruditul muribund, al cărui model a fost Deutsch,

„un om cufundat în sărăcie și necunoscut, slăbit de boală, conștient de apropierea morții, dar trăind o viață intensă într-un trecut și un viitor invizibile". Prin gura lui Mordecai-Deutsch, George Eliot a dat glas speranțelor ei sioniste: „Întreaga lume va avea de câștigat dacă Israelul câștigă. Căci va exista o comunitate în avangarda Orientului care va duce în sufletul ei cultura și sentimentele de simpatie ale tuturor națiunilor mari; va fi o țară unde dușmăniile nu vor avea ce căuta, un pământ neutru pentru Orient, așa cum este Belgia pentru Occident." Acest pasaj faimos a căpătat ulterior tonuri tragic de ironice pentru generația anului 1914, și încă și mai ironice pentru generația noastră; dar la acea epocă, el dădea glas unui sentiment universal între intelectualii filosemiți, anume că reclădirea Sionului va pacifica și va civiliza o zonă barbară. Un atare sentiment avea nevoie și de o figură mesianică, așa ca în *Tancred*. George Eliot l-a ales pentru acest rol pe eroul romanului, Daniel Deronda, desemnat de Mordecai. La sfârșitul poveștii, Daniel se însoară cu Mirah și se pregătește să plece în Orient, pentru a reface „existența politică a poporului meu, să-l fac să fie din nou o națiune, dându-i un centru național, așa cum au englezii, cu toate că și ei sunt răspândiți pretutindeni".

Romanul lui George Eliot s-a vândut în întreaga lume într-un mare număr de exemplare. Dintre toți romancierii secolului al XIX-lea, ea s-a bucurat de cel mai mare respect printre intelectualii de pe continent și din America de Nord, ca și din Marea Britanie. Pentru toți aceștia, ca și pentru sutele de mii de evrei asimilați, romanul sugera, pentru prima oară, posibilitatea reîntoarcerii la Sion. Unul dintre puținii care nu l-au citit a fost Disraeli. Întrebat dacă l-a citit, el a răspuns: „Când vreau să citesc un roman, scriu eu însumi unul." Însă ceilalți intelectuali l-au citit. În New York, Emma Lazarus s-a entuziasmat la citirea lui. În articolul despre „Sionism", publicat în faimoasa ediție a XI-a din *Encyclopaedia Britannica* (1911), Lucien Wolf avea să scrie că romanul „era pentru spiritul național evreiesc cel mai puternic stimulent de la apariția lui Shabetai Tzvi"[137]. Cartea era citită în special în cercurile politice. Datorită ei a ajuns generația lui Arthur Balfour, care a cunoscut-o pe George Eliot în 1877, la un an după publicarea romanului, să se familiarizeze cu problema evreiască.[138] Dar ceea ce doreau toți să cunoască era cine va fi adevăratul Daniel Deronda. Când va apărea acest personaj? Ca și când toată lumea îl aștepta într-adevăr pe Mesia.

Adevăratul Daniel Deronda și-a făcut apariția pe 5 ianuarie 1895, în curtea înghețată de la École Militaire din Paris, cu ocazia

umilirii și degradării publice a căpitanului Alfred Dreyfus, singurul evreu din statul-major al armatei franceze, care fusese acuzat, judecat și condamnat – pe baza unor dovezi false, așa cum avea să reiasă ulterior – pentru că ar fi vândut germanilor secrete militare. Printre puținii jurnaliști lăsați să asiste la ceremonia respectivă a fost și Theodor Herzl (1860–1904), corespondentul de la Paris al cotidianului vienez *Neue Freie Presse*, o publicație liberală. Cu două săptămâni înainte, fusese în sala de tribunal și auzise verdictul ce-l înfiera pe Dreyfus. Acum era prezent când Dreyfus a fost adus în fața generalului Darras, care a strigat: „Alfred Dreyfus, ești nedemn să porți armă. În numele poporului francez, te degradăm!" Ca imediat Dreyfus să strige cu voce tare: „Soldați! Un om nevinovat este degradat! Soldați! Un om nevinovat este dezonorat! Trăiască Franța – trăiască armata!" Un subofițer i-a tăiat lui Dreyfus tresele și însemnele. I-a luat sabia și a frânt-o pe genunchi. Prizonierul a fost dus prin fața întregului careu, el continuând să strige că era nevinovat. O imensă mulțime surescitată care aștepta afară i-a auzit strigătele și a început să fluiere și să scandeze sloganuri. Când Herzl a părăsit clădirea, deja se striga: „Moarte lui Dreyfus! Moarte evreilor!"[139] La mai puțin de șase luni după aceea, Herzl a încheiat prima versiune a cărții ce avea să declanșeze sionismul modern, *Der Judenstaat* (*Statul evreilor*).

Cazul Dreyfus și convertirea lui Herzl la sionism sunt dovezi ale evoluțiilor semnificative din istoria evreilor. Alte două piese de puzzle trebuie examinate în detaliu. În primul rând, afacerea Dreyfus și sentimentele ascunse pe care le-a scos la lumină au pus capăt unei epoci de iluzii în timpul căreia evreii occidentali asimilați presupuseseră cu optimism că procesul acceptării lor în cadrul societății europene era în plină desfășurare și în curând avea să fie încheiat. În 1871, Graetz termina într-o notă de triumf al unsprezecelea și ultimul volum din *Die jüdische Geschichte* (*Istoria poporului evreu*): „Mai fericit decât oricare dintre predecesorii mei, pot să închei istoria scrisă de mine cu un sentiment de bucurie în fața faptului că, în lumea civilizată, tribul evreilor nu numai că și-a regăsit libertatea și i s-a făcut dreptate; ci este și recunoscut ca atare. Are de-acum libertatea necenzurată de a-și dezvolta talentele, nu din milă, ci ca un drept dobândit prin prea multele suferințe."

Nicăieri altundeva acest sentiment de securitate tot mai deplină nu era mai puternic decât în Franța. Evreii se bucurau acolo de moștenirea libertariană a Revoluției din 1789. Numărul lor nu era mare. Ca o ironie, înfrângerea Franței în 1870, care a costat-o pierderea

Alsaciei și Lorenei, a avut ca rezultat și îndepărtarea celei mai numeroase și mai puțin populare colonii a evreilor ashkenazi din Alsacia, vorbitori de limbă germană. Când a avut loc afacerea Dreyfus, evreii din Franța nu depășeau cifra de 86.000 dintr-un total al populației de aproape patruzeci de milioane.[140] Comunitatea era administrată prin Consistoire Central – sponsorizat de guvern – sub jurisdicția Ministère des Cultes, care stabilea reguli pentru alegerea rabinilor și le fixa acestora salariile, contribuind cu o anumită sumă. Prin urmare, iudaismul francez avea ceva din caracteristicile unei Biserici de stat – și acționa ca atare. „Rugăciunea pentru Franța" cuprinsă în cartea de rugăciuni suna astfel: „Preaputernic protector al lui Israel și al omenirii, dacă dintre toate religia noastră Îți este cea mai dragă, pentru că de Tine a fost făcută, Franța este dintre toate țările cea pe care Tu pari să o îndrăgești cel mai mult, pentru că este cea mai vrednică de Tine." Și se încheia astfel: „Nu lăsa [ca Franța] să păstreze monopolul toleranței și al dreptății pentru toți, un monopol la fel de umilitor pentru alte state pe cât este de glorios pentru ea. Fie ca ea să-și găsească mulți imitatori, și așa cum ea impune lumii gusturile sale și limba sa, produsele literaturii și artelor ei, la fel să-și impună și principiile care, nu trebuie s-o mai spunem, sunt mai importante și mai trebuincioase."[141]

Când J.-H. Dreyfus a fost numit Mare Rabin al Parisului în 1891, tema lui era aceea a legăturilor dintre „geniul francez" și „spiritul fundamental al iudaismului", în special „afinitățile morale între cele două neamuri", francezii fiind „acest popor ales al timpurilor moderne". Rabi Kahn din Nîmes numea Revoluția Franceză „fuga noastră din Egipt [...], Paștele nostru evreiesc modern". Rabi Herrmann din Reims spunea că „Franța a fost aleasă de El să conducă destinele omenirii, [...] să răspândească în întreaga lume marile și minunatele idei de dreptate, egalitate și fraternitate care au fost înainte patrimoniul exclusiv al lui Israel". Oarecum asemenea iudaismului reformat din America, iudaismul francez a făcut tot ce i-a stat în putință să se contopească în peisajul religios local. Rabinii se îmbrăcau aproape ca preoții catolici. Chiar se gândeau să oficieze slujba de Sabat duminica. Ceremoniile pentru copii pe care le țineau se asemănau cu cele de botez și prima comuniune. Flori pe sicrie, colecte, vizite la căpătâiul muribunzilor, cântece, orgă, predici – toate urmau modelul creștin. Conform estimărilor, nu se găseau decât 500 de evrei ortodocși în întreaga țară.

Laicii evrei combinau discreția în ceea ce privea originea lor cu un patriotism onctuos. Rivalizau pentru distincțiile sclipitoare ale

statului francez: admiterea în *grandes écoles, concours, Académie, Légion d'Honneur*. „Francezi prin țară și instituții", scria Léon Halévy, „este necesar ca toți [evreii francezi] să devină astfel prin obiceiuri și limbă [...] numele de evreu să devină pentru ei un accesoriu, cel principal să devină cel de francez."[142] „Să nu mai fie evrei sau creștini", scria Ernest Crémieu-Foa, „decât în ora de rugăciune pentru cei ce se roagă!" James Darmesteter, care a ajuns director la École des Hautes Études, spunea, în cuvântul său de mulțumire, că cele două culturi, franceză și israelită, erau în esență una și aceeași. Revoluția Franceză exprimase ideologia iudaismului, iar aceste două popoare alese, cu profunda lor încredere în progres, aveau să aducă pe pământ epoca mesianică, care urma să capete forma „triumfului terestru al dreptății pentru întreaga semințe omenească". Oameni ca Darmesteter susțineau că antisemitismul era un produs străin, importat din Germania, care nu se va bucura în Franța de nimic altceva decât de o audiență superficială.

Din păcate, acest punct de vedere era departe de a fi adevărat. Secolul al XIX-lea a fost marea epocă a teoriilor rasiale pseudoștiințifice, în care francezii au avut un mare rol. Este adevărat că filologii germani, explorând originile limbii, au trasat întâi distincția între popoarele ariene sau indo-europene, cu rădăcini în sanscrită, și popoarele semitice, cu rădăcini în grupul de limbi ebraice. Dar cei care au popularizat aceste idei au fost francezii, totodată confundând limba și rasa. În 1853, diplomatul francez contele Joseph de Gobineau (1816–1882) a publicat un eseu devenit celebru, *Essai sur l'inégalité des races humaines* (*Eseu despre inegalitatea dintre rasele umane*), care făcea distincția între virtutea ariană și degenerarea semită (și latină). Eseul a devenit manualul antisemiților germani, având o influență enormă asupra lui Richard Wagner, de pildă. Doctrinarul erudit Ernest Renan (1823–1892) făcea același lucru pentru francezi, cu a sa *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* (*Istoria generală și sistemul comparativ al limbilor semitice*), căreia i s-a acordat Prix Volnay în 1847, și încă și mai mult, cu *Vie de Jésus* (*Viața lui Isus*) (1863), cartea cu cel mai mare succes publicată în Franța în tot acest secol, citită cu satisfacție infatuată de anticlerici și cu un sentiment copleșitor de vină de către catolici. El era convins că „rasa semită, comparată cu rasa indo-europeană, reprezintă un nivel inferior al naturii umane" – portretul pe care i-l făcea lui Isus, eroul umanist, era dramatic tocmai pentru că îl arăta „imun la aproape toate defectele rasei sale, [...] a cărei calitate dominantă era, într-adevăr o delicatețe fără margini". Teoria lui Renan privind

inferioritatea rasială a evreilor și teoria lui Toussenel despre tertipurile financiare ale evreilor au fost îmbinate cu multă pricepere de către Édouard Drumont în a sa lucrare în două volume masive *La France juive* (*Franța evreiască*) (1886), cel mai plauzibil studiu antisemit, scris într-un stil sclipitor. Într-o perioadă scurtă a fost publicat în peste o sută de ediții, permițându-i să fondeze Liga Antisemită, precum și cotidianul plin de venin *La Libre Parole* (1889).

Prin urmare, primul strat al antisemitismului de sorginte franceză era pseudoștiințific. Al doilea strat provenea din invidie. Dacă evreii erau inferiori ca rasă, de ce aveau atât de mult succes? Pentru că înșelau și conspirau. Copiii evrei din *haute bourgeoisie* reușeau să ia aproape toate premiile. Mai târziu, Julien Benda avea să scrie: „Triumful fraților Benda la *concours général* mi s-a părut a fi sursa principală a antisemitismului pe care aveam să-l resimțim cincisprezece ani mai târziu. Fie că evreii și-au dat sau nu seama de acest lucru, asemenea succese erau resimțite de alți cetățeni francezi ca un act de violență."[143] Frații Reinach, de o inteligență ieșită din comun, politicianul-avocat Joseph (1856–1921), arheologul Solomon (1858–1932) și exegetul în studii clasice Théodore (1860–1928), constituiau un alt trio de copii-minune care luau toate premiile. Îi învingeau de fiecare dată pe francezi la jocurile lor academice-culturale. Apoi, în 1892, a izbucnit scandalul Panama, un imens labirint de manipulări financiare și fraude, în mijlocul căruia s-a aflat unchiul lor, baronul Jacques de Reinach. Moartea lui înconjurată de mister, poate sinucidere, nu a făcut decât să se adauge scandalului și să dea satisfacție celor care-i calomniau pe evrei – iată deci că trișau! Scandalul Union Générale din 1882, scandalul Comptoir d'escompte din 1889 – în amândouă fiind implicați evrei – au fost doar preludiile care păreau să confirme teoriile privind conspirația financiară, așa cum erau ele prezentate în cartea lui Drumont, dând „jurnaliștilor investigatori" de la *La Libre Parole* ocazia să scrie câte un articol-bombă împotriva evreilor aproape în fiecare zi. După Londra, Parisul era centrul finanțelor europene și apelul nominal al bancherilor săi era plin de nume evreiești: Deutsch, Bamberger, Heine, Lippmann, Pereire, Ephrussi, Stern, Bischoffsheim, Hirsch și Reinach (desigur) – suficiente pentru a merge înainte![144]

Un al treilea strat de antisemitism era cel clerical. Ierarhia romano-catolică oficială se găsea într-o stare de confuzie în ultimul sfert al secolului al XIX-lea, încleștată în confruntări fără de sfârșit cu statul francez. Exercitau prea puțin control asupra fețelor bisericești, și încă și mai puțin asupra ordinelor religioase, în special asu-

pra sectei asumpționiștilor*, aleasă și pregătită de papalitate pentru „a recreștina Franța", prin organizarea de pelerinaje la Roma și la noile centre de miracole, cum era Lourdes. Această sectă religioasă a apărut în 1847, fiind primul ordin care a aplicat metodele specifice lumii marilor afaceri în renașterea religioasă. Închiriau trenuri speciale pentru a aduna laolaltă mari mulțimi de oameni. Au întemeiat o editură extrem de prosperă, La Bonne Presse, și un cotidian cu un tiraj de masă, *La Croix* (1883).[145] Precum călugării dominicani și franciscani înaintea lor, cu care se asemănau în anumite privințe, aveau nevoie de un dușman. Și-au găsit trei, legați între ei: protestanții, francmasonii și evreii. Conform unei teorii ultracatolice a conspirației, intrigile francmasonilor antedatau cu mult antisemitismul „științific", manifestându-se în Franța încă din 1789. O mare parte din folclorul și ritualurile masonice puteau fi corelate cu Cabala iudaică, asta era ceea ce susțineau nenumăratele broșuri și cărți catolice. Și deoarece mulți adepți ai sectei Adormirea Maicii Domnului credeau că numeroși protestanți fuseseră evrei disimulați și *marranos* încă din secolul al XVI-lea, nu era greu să legi totul la un loc, într-un trio satanic. Când organizația bancară catolică Union Générale s-a prăbușit în 1882, asumpționiștii au afirmat că faptul se datora acestei conspirații. În anul următor, și-au înființat ziarul, pentru a lupta împotriva acestei conspirații; un an mai târziu, Leon XIII, protectorul lor, a condamnat în mod oficial francmasoneria ca fiind lucrarea diavolului. *La Croix* se voia o publicație care lupta „împotriva trioului urii [...] care include protestantismul ce vrea să distrugă catolicismul, *sufletul Franței;* iudaismul, ce vrea să jefuiască bogăția sa naturală, *trupul Franței;* francmasoneria, componenta naturală a celorlalte două, care vrea să demoleze *în același timp trupul și sufletul Franței!*"[146]

Pe acest fundal de ură și calomnie orchestrată, evenimentele din 1881 din Rusia și consecințele acestora au dat o lovitură mortală evreimii franceze bine stabilite, acordându-le francezilor obișnuiți, mai ales celor din Paris, dovezi vii și vizibile ale existenței unei „probleme evreiești". Pe parcursul unei generații, Franța a primit 120.000 de refugiați evrei, ceea ce a dus la dublarea evreimii franceze. Evrei săraci, bineînțeles, ashkenazi desigur, corespunzând aparent caricaturii

* Membri ai sectei Adormirea Maicii Domnului (augustinienii asumpționiști) – congregație religioasă catolică fondată la Nîmes în 1845 de Emmanuel d'Alzon și binecuvântată de papa Pius IX în 1847 (*n.ed.*).

pe care le-o făcuseră Drumont și ziarul *La Croix*. Mai mult, lor li se alătura un flux continuu de evrei din comunitatea alsaciană, care nu puteau îndura ocupația germană. Printre ei – familia Dreyfus, care venise la Paris în 1871, dar păstrase legături de afaceri cu Mulhouse. Erau patrioți francezi îndârjiți, aproape fanatici. Obținerea unui rang în armata franceză fusese ambiția de copil a lui Alfred Dreyfus. Pentru el era un motiv de mândrie extraordinară faptul că statul-major fusese reorganizat de curând pentru a avea o bază socială mai largă și, ca urmare a acestui fapt, el fusese primul evreu căruia i se încredințaseră sarcini în noul cadru. Dar desigur că patriotismul evreilor alsacieni își avea și partea sa ironică. Ca toți aceia care aveau cât de cât legături cu germanii, și aceștia erau persoane suspecte în Franța anilor 1890; o țară paranoică, suferind încă de pe urma înfrângerii și a raptului teritorial, dorind cu disperare să se răzbune și să-și recupereze provinciile pierdute, dar temându-se de un atac din partea germanilor. În ianuarie 1894, Franța a semnat prima convenție militară secretă cu noul ei aliat împotriva Germaniei, Rusia țaristă. Acest lucru i-a făcut pe evrei să apară încă și mai suspecți în ochii francezilor, căci erau știuți a urî regimul țarist mai mult decât pe oricare altul. Evreii francezi făceau tot ce puteau ca să dovedească contrariul. Toate sinagogile din Paris au închinat rugăciuni speciale de ziua de naștere a țarului Alexandru III, cel mai antisemit dintre toți țarii. Degeaba. Orice gest patriotic din partea evreilor era primit de antisemiți cu un cinism implacabil: „Ar face-o, nu-i așa?"

În iulie 1894, un jucător de noroc mână-spartă, maiorul conte Walsin-Esterhazy, care comanda atunci corpul 74 infanterie, și-a oferit serviciile ambasadei germane. Luna următoare, i-a înmânat portarului ambasadei o scrisoare (*bordereau*) cuprinzând o listă de documente pe care intenționa să le predea oficialităților în schimbul unei sume de bani. Pe 26 septembrie, lista a ajuns la maiorul Hubert Henry, de la statul-major, departamentul „Statistici" (acoperirea pentru contraspionaj). În ciuda reorganizării sale, la statul-major domnea o adevărată harababură, departamentul Statistici fiind cel mai rău dintre toate. Practic, nimic nu era aici înregistrat, nu exista nici un dosar. Fabrica permanent documente, fără să le înregistreze, adeseori neputând să deosebească falsul de autentic. La un moment dat, departamentul a vândut o veche casă de bani; cumpărătorul a găsit înăuntru documente strict secrete. Un accident caracteristic. Dacă departamentul ar fi avut cât de cât competență profesională, afacerea Dreyfus n-ar fi existat niciodată, deoarece Esterhazy era un

spion incredibil de incompetent. Toate dovezile interne ale *bordereau*-ului îl indicau pe el ca vinovat. Nici una nu lăsa să se înțeleagă că infractorul ar fi fost cineva din statul-major. Unele dintre ele chiar îl eliminau complet pe Dreyfus dintre suspecți. Dar șeful departamentului era colonelul Jean-Conrad Sandherr, alsacian, catolic convertit, care îi ura pe germani și pe evrei. Când maiorul Henry, alt antisemit, a rostit numele lui Dreyfus, colonelul Sandherr s-a plesnit peste frunte și a exclamat: „Ar fi trebuit să mă gândesc la asta!"[147]

Totuși, n-a fost nici un complot antisemit împotriva lui Dreyfus în cadrul armatei. Toți cei implicați au acționat cu bună-credință. Cu o singură excepție – Henry, care de fapt a contrafăcut dovezi împotriva lui Dreyfus. Necazurile au pornit de la Drumont și de la asumpționiști. *La Libre Parole* a publicat un material privind faptul că un ofițer evreu fusese arestat în secret pentru trădare. Pe 9 noiembrie 1894, cu câteva săptămâni înainte de proces, ziarul proclama că *„toute la Juiverie"* se afla în spatele acestui *„trăitre"**. *La Croix* s-a alăturat vânătorii de vrăjitoare. Stupefiați, liderii comunității evreiești, care includea cinci generali de armată, au încercat să aplaneze conflictul. Când Dreyfus a fost condamnat și trimis pe Insula Diavolului, i-au acceptat vina; s-au simțit profund rușinați din pricina ei; voiau să îngroape toată povestea. Familia lui Dreyfus era convinsă de nevinovăția lui. Dar a angajat avocați discreți, care au început să lucreze în spatele scenei, strângând documente și sperând să poată găsi dovezi în acest sens. O reacție tipică și consfințită de tradiție a evreilor în fața nedreptății.

Cu toate acestea, Herzl nu a fost singurul evreu pe care acest episod l-a înfuriat și l-a provocat să acționeze. Altul a fost Bernard Lazare (1865–1903), născut Baruch Hagani, un tânăr scriitor simbolist din Nîmes. El credea în asimilarea totală și era un anarhist în felul său. Acum, pentru prima dată, se simțea obligat să acționeze în numele unei probleme evreiești. A început să facă investigații, dar a fost refuzat cu răceală de familia Dreyfus. Pe Lazare îl revolta faptul că evreii nu erau mânioși din pricina celor întâmplate. „Un obicei deplorabil, de pe vremea vechilor persecuții – scria el – acela de a primi lovituri și de a nu protesta, de a-și îndoi spinările, de a aștepta să treacă furtuna și de a se preface morți, pentru a nu atrage trăsnetul." Propriile sale investigații l-au convins de faptul că Dreyfus era nevinovat, că fusese victima unei înscenări. La finele lui 1896, a publicat la Bruxelles un pamflet, *Une erreur judiciaire: la vérité*

* „Întreaga evreime se afla în spatele acestui trădător" (fr., *n.tr.*).

sur l'affaire Dreyfus (*O eroare judiciară: adevărul despre afacerea Dreyfus*). Pentru prima oară, acest pamflet punea problema antisemitismului din perspectiva evreilor: „A fost arestat pentru că era evreu, a fost condamnat pentru că era evreu, vocile dreptății și ale adevărului nu au putut fi auzite în favoarea lui, pentru că era evreu." Pentru Lazare, Dreyfus era arhetipul martirului evreu:

> El întrupează nu numai suferințele lungi de secole ale poporului martirilor, ci și agoniile lor de acum. Prin el, îi văd pe evreii care zac în închisorile rusești [...] Evreii români cărora le sunt refuzate drepturile oricărui om, evreii galițieni sărăciți de datorii și jefuiți de țăranii fanatizați de preoți [...] Evreii algerieni bătuți și prădați, imigranți nefericiți care mor de foame în ghetourile din New York și Londra, toți aceia pe care disperarea îi împinge să-și afle un adăpost în colțurile îndepărtate ale lumii locuite, unde să poată în sfârșit găsi acea dreptate pe care cei mai buni dintre ei au invocat-o în numele întregii omeniri.[148]

Lazare nu s-a oprit la acest pamflet. El a rugat evrei de frunte să preia cazul și să depună eforturi pentru revizuirea acestuia. N-a trecut mult până a reușit să-și facă un aliat în persoana lui Joseph Reinach, marele avocat evreu, ceea ce a înclinat balanța în favoarea comunității evreiești; problema devenea serioasă. Mulți tineri evrei au adoptat cauza, printre aceștia fiind și Marcel Proust: „Eu am fost primul dreyfusist", scria el, „pentru că m-am dus la Anatole France ca să-l rog să semneze și el"[149]. Semnătura pe „petiția intelectualilor" era menită să atragă scriitori de frunte de partea cauzei. Acțiunea a reușit, în sensul că a trezit interesul unor radicali neevrei – printre ei, Émile Zola, la acea vreme cel mai îndrăgit scriitor al Franței. A început și el să investigheze cazul, a scris un articol enorm în apărarea lui Dreyfus și i l-a dat politicianului în plină ascensiune Georges Clemenceau, care conducea ziarul liberal *L'Aurore*. Clemenceau a venit cu ideea să-l publice pe prima pagină (13 ianuarie 1898) sub titlul „J'Accuse!". Acesta a fost adevăratul început al afacerii Dreyfus. Patru zile mai târziu, izbucneau revolte antisemite în Nantes, care s-au întins în Nancy, Rennes, Bordeaux, Tournon, Montpellier, Marsilia, Toulouse, Angers, Le Havre, Orléans și în multe alte orașe. În Franța, revoltele s-au mărginit la studenți și drojdia societății, care au spart vitrinele prăvăliilor evreiești, dar în Alger acestea au durat patru zile, concretizându-se în devastarea întregului cartier evreiesc. Nici un cap al revoltelor nu a fost arestat.

Exact de acest lucru se temuse establishmentul evreiesc în cazul în care Dreyfus devenea o problemă majoră. Dar nimic nu mai putea acum opri polarizarea societății. Cerându-i-se să recunoască fap-

tul că făcuse o eroare, armata a refuzat, solidarizându-se de la primul până la ultimul om. Când unul dintre ei, maiorul Picquart, a adus dovezi care-l incriminau pe Esterhazy, s-a pomenit arestat și condamnat la închisoare. Zola a fost judecat și forțat să fugă din țară. În februarie 1898, dreyfusiștii au întemeiat o organizație națională, Liga Drepturilor Omului, al cărei scop era acela de a-l elibera pe Dreyfus. Avându-l în frunte pe scriitorul Charles Maurras, antidreyfusiștii au răspuns cu Liga Patriei Franceze, pentru „a apăra onoarea armatei și a Franței". Lazare s-a bătut în duel cu Drumont (nici unul nu a fost rănit); au mai fost cel puțin alte treizeci și două de dueluri pe marginea acestui caz, un evreu fiind omorât. În Chambre des Députés, în ianuarie 1898, s-a stârnit o adevărată bătaie cu pumnii, în timp ce Jean Jaurès se afla la tribună și mulțimea urla afară. Diplomatul Paul Cambon, care se întorcea la Paris de la Constantinopol, s-a plâns: „Indiferent ce spui sau faci, ești etichetat ori ca prieten, ori ca dușman, fie al evreilor, fie al armatei."[150]

Afacerea Dreyfus a convulsionat Franța timp de un întreg deceniu. A devenit un eveniment important nu numai în istoria poporului evreu, ci și în istoria celui francez și chiar a Europei. Pentru prima dată se manifesta o clasă distinctă de intelectuali – atunci a apărut termenul de inteligheția – ca o forță majoră a societății europene, în cadrul căreia evreii emancipați formau un element important, uneori dominant. Se punea întâia oară o problemă cu totul nouă: cine ne controlează cultura? Proletariatul francez se ținea, neclintit, deoparte. Mulțimea era formată din studenți și mica burghezie. „Mă văd obligat să recunosc", mărturisea Clemenceau, „că muncitorimea nu pare interesată de această problemă"[151]. Dar pentru clasele educate, ea a devenit singurul lucru cu adevărat important în viață. O caricatură făcută de Caron d'Ache înfățișa o sală de mese cu toată mobila făcută țăndări și clienții încăierându-se pe podea: „Cineva tocmai a vorbit de Asta." Societatea pariziană, atât cea aristocrată, cât și cea burgheză, s-a împărțit în două tabere. Confruntarea a fost în mod repetat descrisă în *Jean Santeuil,* de Proust, în *Adevărul*, de Zola, în *Insula pinguinilor* și *Domnul Bergeret la Paris*, de Anatole France, în piese de Lavedan și Donnay, de Charles Maurras, Roger Martin du Gard, Charles Péguy și Jean Barois.[152] „Faubourg", cartierul aristocrat ale cărui personalități de frunte erau ducii de Brissac, La Rochefoucauld și Luynes, precum și ducesa d'Uzès, s-a alăturat în mare parte cauzei antidreyfusiștilor; li s-au adăugat mulți scriitori, ca Paul Valéry și Maurice Barrès; marele pictor Edgar Degas a intrat în conflict cu toți prietenii săi evrei. O

cercetare a listei cotizanților la Liga Patriei Franceze (1899) arăta că peste 70% aveau o educație aleasă, printre ei numărându-se (în ordine) studenți, avocați, doctori, profesori universitari, artiști și oameni de litere; numele includeau optzeci și șapte de membri de la Collège de France și de la Institut, și douăzeci și șase din cei patruzeci de membri ai Académie Française.[153] Sediul social al antidreyfusiștilor era salonul contesei de Martel, același care servește drept model pentru salonul lui Madame Swann din *În căutarea timpului pierdut* de Proust.[154] Cu toții credeau cu tărie în existența unei organizații secrete (mitice) a evreilor, francmasonilor și ateilor, pe care ei o denumeau „Sindicatul". Prințul de Polignac îl întreba uneori pe Proust: „Poți să-mi spui ce mai face bătrânul Sindicat acum?"

De partea dreyfusiștilor era salonul patronat de Madame Geneviève Strauss, modelul pentru ducesa de Guermantes în romanul lui Proust. Născută Halévy, cea mai mare dintre toate familiile evreiești-protestante din înalta burghezie, cu legături în lumea artelor, muzicii și literelor[155], ea își folosea salonul pentru a pune la cale petițiile importante ale intelectualilor. Eroul ei era Reinach, care conducea acum campania Dreyfus. Vocea lui, scria Léon Daudet, era „de lemn și piele, obișnuia să sară din scaun în scaun în căutarea invitatelor cu sâni dezgoliți, cu galanteria unei gorile satisfăcute de sine". Daudet însă este o sursă părtinitoare. Proust s-a exprimat mai blând: „Era caraghios, dar simpatic, deși trebuia să ne prefacem că îl consideram o încarnare a lui Cicero." O altă amfitrioană a dreyfusiștilor, Madame de Saint-Victor, era cunoscută drept „Doamna revizuirii noastre". O a treia, Madame Ménard-Dorien (modelul pentru Madame Verdurin a lui Proust), patrona un salon violent de stânga în Rue de la Faisanderie, cunoscut drept „fortăreața dreyfusismului"; acolo a fost pentru prima oară formulată teoria conspirației filosemite, privind un complot clerical-militar (și acesta imaginar). Dar alte amfitrioane, precum Madame Audernon, erau încântate să aibă drept musafiri ambele fațiuni și să asculte înfruntările de opinii. Întrebată fiind de o rivală care-și alungase oaspeții dreyfusiști „Ce faci cu evreii tăi?", Madame Audernon a răspuns: „Îi păstrez."[156]

În spatele fațadei sociale începeau să se contureze probleme autentice – și, pentru evrei, tragice până la urmă. Afacerea Dreyfus era exemplul clasic al unui caz fundamental de simplu de nedreptate preluat de extremiștii de ambele părți. Drumont și asumpționiștii au contribuit la condamnarea lui Dreyfus și au folosit-o pentru a lansa o campanie împotriva evreilor. Tinerii intelectuali evrei și ceata lor tot mai numeroasă de aliați radicali au început prin a cere

dreptate și au sfârșit prin a căuta victoria totală și răzbunarea. Făcând aceasta, le-au dat dușmanilor lor o extraordinară probă de forță intelectuală iudaică și filosemită. La începutul cazului Dreyfus, antisemiții, ca întotdeauna în trecut, dețineau toate cărțile puternice, în special în lumea tipăriturilor. Printr-o ironie deloc lipsită de semnificație, tocmai legea din 1881 privind presa liberală – care înlătura vechea interdicție asupra criticării grupărilor religioase și care avea menirea să expună Biserica Catolică investigațiilor jurnalistice – a fost aceea care a legalizat tipul vicios de antisemitism promovat de Drumont. Libertatea presei, cel puțin la început, a lucrat împotriva intereselor evreilor (așa cum avea să facă mai târziu în timpul Republicii de la Weimar). Până la afacerea Dreyfus, singura tentativă a evreilor de a răspunde provocărilor din *La Libre Parole,* o publicație intitulată *La Vraie Parole* (1893), s-a dovedit un eșec jenant. La început, presa a fost puternic antidreyfusistă, căci pe lângă publicațiile antisemite, care circulau în 200.000–300.000 de exemplare, presa populară, *Le Petit Journal* (1.100.000), *Le Petit Parisien* (750.000) și *Le Journal* (500.000), își aducea contribuția la ordinea deja stabilită.[157]

Din 1897, odată cu fondarea unor publicații ca *L'Aurore* și *La Fronde* – un ziar feminist –, evreii și aliații lor au început contraatacul. Aveau, desigur, beneficiul inestimabil al unui caz copleșitor. Dar talentul lor s-a perfecționat treptat. Era pentru prima oară când evreii laici conlucrau, ca o grupare, pentru a-și exprima punctul de vedere. Au invocat noile mijloace de comunicare în masă, fotografia și cinematograful. Apăreau instantanee ale pogromului din Alger.[158] Încă din 1899, cineastul pionier Georges Méliès a făcut unsprezece scurtmetraje în care prezenta scene de la fața locului; ori de câte ori erau difuzate, provocau încăierări în rândul publicului.[159] Treptat, dreyfusiștii au început să încline balanța mediatică în favoarea lor, pe măsură ce erau urmați de ziare și reviste nepărtinitoare. În afara Franței, au captat pretutindeni opinia publică. În interiorul granițelor franceze, odată cu creșterea puterii mass-media, influența lor politică s-a accentuat. Afacerea ieșea mereu în față, datorită unor accidente bizare. Cel mai important dintre acestea, iar pentru dreyfusiști adevărata breșă, a fost moartea violentă a liderului antidreyfusiștilor, Félix Faure, pe 16 februarie 1899. O comoție cerebrală l-a răpus în timpul unui *flagrante delicto* cu concubina lui, aflată în pielea goală, Madame Steinheil, prăbușindu-se cu mâna încleștată în părul ei; țipetele ei îngrozite au alertat subalternii, care s-au repezit la biroul lui, fiind obligați să spargă ușa încuiată pe dinăuntru.

După acest accident, frontul antidreyfusiștilor a început să bată în retragere. Dreyfus a fost adus înapoi de pe Insula Diavolului, cu părul alb, bolnav de malarie, abia în stare să mai vorbească. A fost din nou judecat, condamnat încă o dată, dar i s-a oferit grațierea pe care, forțat de familie și de vechiul establishment evreiesc, a acceptat-o. Cei care profitau de pe urma campaniei Dreyfus, politicienii radicali de tipul lui Clemenceau, noii intelectuali, atât evrei, cât și neevrei, erau furioși. „Eram gata să ne dăm viața pentru Dreyfus", scria Charles Péguy mânios, „dar Dreyfus nu o face"[160]. De ce s-o facă? Părea să-și fi dat seama, împreună cu mulți evrei în vârstă, că acest caz, împins tot mai mult până la limita lui extremă, nu putea decât să instituționalizeze antisemitismul în Franța. Conform lui Léon Daudet, Dreyfus le spunea fanaticilor care se aflau de partea lui: „N-am avut nici o clipă de liniște de când am părăsit Insula Diavolului", sau „Dacă nu tăceți cu toții, am să mărturisesc".[161] Chiar ar fi remarcat, cu o amară ironie tipic evreiască: „Nu iese fum fără foc, doar știți bine." Dar noua putere a cuvântului scris, în alianță cu stânga radicală, nu mai putea fi stăpânită. Cerea răzbunare, victorie totală. Și le-a avut pe amândouă. Asumpționiștii au fost alungați din Franța. Stânga a obținut un succes electoral răsunător în 1906. Dreyfus a fost reabilitat și numit general. Picquart a sfârșit prin a fi ministru de război. Statul, aflat de-acum în mâinile dreyfusiștilor, a lansat o campanie distrugătoare împotriva Bisericii. Deci cei care au câștigat au fost extremiștii, atât în crearea acestei afaceri, cât și în obținerea victoriei.[162]

Dar trebuia plătit și un preț, iar cei care l-au plătit până la urmă au fost tot evreii. Antisemitismul a fost instituționalizat. Liga lui Charles Maurras a devenit, după războiul din 1914–1918, o mișcare profascistă, antisemită, care a constituit cel mai ticălos element din regimul de la Vichy, între 1941 și 1944, contribuind la trimiterea la moarte a sute de mii de evrei francezi, atât nativi, cât și refugiați, după cum vom vedea mai departe. Victoria dreyfusiștilor a încetățenit în mințile multor francezi faptul că presupusa conspirație evreiască era un fapt incontestabil. Nu e nevoie să spunem că nu exista nici o conspirație, în orice caz nu una evreiască. Joseph Reinach, care nu numai că l-a răzbunat pe clientul său, dar a și scris prima relatare completă a întregii afaceri, nota în ultimul său volum, al șaselea, cât de mult deplângea și se temea de excesele propriilor săi suporteri.[163] Nu exista nici o eminență cenușie. Cel mai apropiat de acest calificativ era Lucien Herr, bibliotecar la École Normale Supérieure, o instituție de învățământ ultraelitistă, dar el era elementul central al unui cerc protestant, nu evreiesc.[164] Cu toate acestea, de-

monstrația făcută de forța intelectuală evreiască în contextul acestei afaceri, ușurința cu care autorii evrei pășeau acum pe scena intelectuală franceză, faptul că nouă zecimi din vasta literatură acumulată în jurul afacerii era dreyfusistă, toate aceste elemente i-au tulburat pe francezi, care în general simpatizau cu punctul de vedere al evreilor. În jurnalele romancierului protestant André Gide există un pasaj semnificativ, notat pe 24 ianuarie 1914, referitor la prietenul său Léon Blum, liderul tinerilor dreyfusiști evrei, iar mai târziu prim-ministru al Franței:

> Aparenta lui hotărâre de a arăta o preferință pentru evreu și de a fi mereu interesat de soarta lui [...] derivă în principal din faptul că Blum consideră rasa iudaică drept superioară, chemată să domine după ce atât de mult timp a fost dominată, și consideră că este de datoria lui să contribuie la triumful acesteia, să o ajute din toate puterile [...] Va veni o vreme, crede el, care va fi epoca evreului; în acest moment, este important pentru evreu să-și afirme și să-și stabilească bine superioritatea în toate categoriile, în toate domeniile, în toate compartimentele artei, cunoașterii și industriei.

Gide însă a dat glas și obiecției sale cu privire la faptul că evreii ajunseseră să domine cultura franceză; de ce nu puteau evreii să scrie în altă limbă – de ce trebuiau să scrie în franceză?

> În Franța zilelor noastre, există o literatură iudaică ce nu este literatură franceză [...] Căci ce importanță are pentru mine că literatura țării mele se îmbogățește, dacă acest lucru se petrece cu prețul semnificației ei? Ar fi cu mult mai bine ca, atunci când ajunge să nu mai aibă suficientă putere, francezul să se facă nevăzut, decât să lase o persoană neîndemânatică să joace în locul lui și în numele lui.[165]

Exact genul de argumentație de care începea să se teamă și Herzl. De fapt, îngrijorarea pentru opoziția pe care evreii o stârneau împotriva lor prin masiva și extrem de reușita lor intrare în cultura europeană a fost forța care l-a îndemnat pe Herzl să se îndrepte spre sionism încă înainte de a-l vedea pe Dreyfus degradat, în acea dimineață de ianuarie în 1895. Căci în Viena, orașul său natal, „invazia" evreilor în cultura locală era și mai impresionantă decât în Franța, și mult mai amarnic antipatizată. El însuși făcea parte din ea.

Herzl este una dintre cele mai complexe figuri din istoria evreilor. Ca și în cazul lui Disraeli, comportamentul său teatral, ostentativ ascundea profunzimi tragice. Documentația în legătură cu el este enormă, deoarece el a păstrat fiecare bucățică de hârtie pe care a scris, indiferent ce, chiar și chitanțe și bilete.[166] S-a născut la Budapesta, în 1860; tatăl lui, un bancher aproape milionar, a pierdut

totul în Marea Criză din 1873; mama lui, o umanistă și o naționalistă germană, era cea puternică, „Mama Grachilor", cum era poreclită. Familia susținea că este de origine sefardă, într-o țară în care *Ostjuden* era cel mai jignitor calificativ; dar desigur că erau ashkenazi (din Silezia), ca aproape toți ceilalți evrei. Educația evreiască a lui Herzl era destul de precară. Nu a învățat niciodată ebraica sau idiș. Bar mitzva lui se numea „confirmare". A crescut cu aspirația asimilării totale. Scopul său în viață era acela de a deveni un dramaturg de succes. S-a însurat cu Julie Naschauer, fiica unui petrolist milionar, care i-a adus o zestre considerabilă, oferindu-i posibilitatea să trăiască în tihnă și să se ocupe de scris. Întotdeauna era îmbrăcat extrem de elegant. Purta o barbă asiriană neagră, bogată; ochii lui negri sclipeau romantic. Trecând într-o zi pe lângă Burgtheater din Viena, însoțit de tânărul Arthur Schnitzler, s-a lăudat: „Într-o bună zi, voi pătrunde și eu aici." Dar nu arăta câtuși de puțin ca un dramaturg austriac; ci ca un *nasi,* un prinț al lui Iuda. Martin Buber scria că înfățișarea lui „era luminată de aerul lui Mesia". „Mâna providenței", nota ateul Max Nordau. Iar Franz Rosenzweig spunea că „dovedea faptul că Moise a fost o persoană reală"; Freud susținea că l-ar fi visat pe acest om remarcabil cu mult înainte de a-l fi întâlnit.[167] Alții aveau păreri mai puțin flatante. Vărul său Raoul Auernheimer zicea că „arăta ca un șeic arab jignit".

Herzl încerca să compenseze aspectul său fizic cu tot felul de glume antisemite deșucheate. Din Ostende le scria părinților săi: „Mulți evrei vienezi și budapestani pe plajă. Restul vilegiaturiștilor foarte plăcuți." „Ieri *grande soirée* la Treiteli", scria din Berlin. „Treizeci sau patruzeci de evreiași și evreicuțe, urâți cu toții. Un tablou nu prea consolator." Evreii vienezi s-au specializat în umor macabru și ironic și în batjocuri antisemite. Când prim-ministrul austriac Eduard Taafe l-a întrebat pe galițianul Joseph Bloch, membru al parlamentului, dacă prințul-arhiepiscop de Olmütz, dr. Theodor Cohen, s-a convertit cumva, i s-a răspuns: „Nu vă faceți griji, domnule prim-ministru, dacă ar mai fi evreu nu s-ar mai numi Cohen." „Antisemitismul nu a început să aibă succes decât atunci când au pus evreii umărul."[168] Unii evrei se fereau în mod deliberat să aibă copii, pentru a „nu le lăsa moștenire problema". Alții, ca Herzl însuși, erau de părere că trebuiau botezați. „Eu unul nu m-aș converti niciodată", scria el,

> dar sunt în favoarea convertirii. Pentru mine, chestiunea este închisă, însă mă preocupă în mod deosebit pentru fiul meu. Mă întreb dacă am dreptul să-i amărăsc și să-i înnegurez viața, așa cum a fost a mea, amă-

> râtă și înnegurată [...] Deci băieții evrei trebuie botezați înainte de a ajunge la vârsta la care să fie nevoiți să dea singuri socoteală și înainte ca această convertire să fie socotită o slăbiciune din partea lor. Ei trebuie să se piardă în mulțime.[169]

Dar putea oare un evreu să se piardă în mulțime? În lumea germanică, antisemitismul avea încă un fundament religios feroce, în special în sud; la nivelul maselor, era încă simbolizat de *Judensau*. Dar cu cât urcai mai mult pe scara socială, cu atât devenea mai laic, mai cultural și mai rasial; deci botezul nu avea nici un efect. În secolul al XIX-lea, ura germanilor față de evrei a căpătat un fundament popular (*völkisch*). A început cu revoltele naționaliste împotriva lui Napoleon. Primul eveniment semnificativ în acest sens a fost adunarea populară a *Burschenschaften* germani (o mișcare a studenților), la castelul Wartburg, în 1817, pentru a arde cărțile „străine" care, se susținea, „otrăvesc cultura poporului" (*Volk*).[170] Această ideologie, care treptat a devenit predominantă în Germania și Austria în secolul al XIX-lea, făcea o distincție clară între „cultură" (benignă, organică, naturală) și „civilizație" (coruptă, artificială, sterilă). Fiecare cultură avea un suflet, iar sufletul era influențat de peisajul local. Cultura germană, așadar, era într-o dușmănie permanentă cu civilizația, care era cosmopolită și străină. Cine reprezenta principiul civilizației? Ei bine, singura semințe care nu avea țară, peisaj și cultură proprii: evreii! Argumentul acesta era tipic pentru cei care se legau de evrei, indiferent ce ar fi făcut aceștia. Dacă evreii practicau cu obstinație iudaismul de ghetou, erau venetici exact din această pricină; dacă se laicizau și se „luminau", deveneau parte din civilizația venetică. Respingerea populară (*völkisch*) a evreilor a cunoscut multe forme. A creat o mișcare de tineret care străbătea provincia germană; membrii ei zdrăngăneau la ghitară, cântau cântece în jurul focurilor de tabără și îi respingeau pe evrei, care au fost nevoiți să-și alcătuiască o mișcare a lor. Au cucerit clasa studenților, un element tot mai important în societatea germană; i-au alungat pe evrei din cluburile lor – Herzl a fost „casat" din clubul său înainte de a se putea retrage din proprie inițiativă – și refuzau până și să se dueleze cu ei, pe motiv că evreii nu aveau ce „onoare" să piardă. Au pus bazele unei mișcări conservatoare, strămoașa Verzilor, care respingea industria și marile finanțe (Rothschilzii) și, mai ales, orașele mari în continuă expansiune, terenuri unde prosperau evreii cosmopoliți: Berlin și Viena erau în mod deosebit detestate în popor ca „orașe evreiești". Biblia lor era *Land und Leute* (*Locuri și oameni*) de Wilhelm Heinrich Riehl, profesor la Universitatea din München și curator de muzeu,

care voia să restaureze tipul medieval de oraș mic și să scape de proletariatul „dezrădăcinat" (insulta preferată de el), în special de muncitorii migratori și, mai ales de evrei, care au creat marile orașe, „cavoul germanismului".

Antisemitismul de stil *Volk* avea un cap de hidră, contradictorie, necoordonată, ubicuă. Includea multe romane care aveau ca subiect viața de la țară, ca de exemplu *Der Büttnerbauer* (*Țăranul dogar*), 1895, de Wilhelm von Polenz, și *Der Werwolf* (*Pricoliciul*), 1910, de Hermann Lons, în care evreii erau descriși ca niște intermediari și dealeri lipsiți de scrupule, care-i înșelau pe țărani și le furau pământurile; Uniunea Fermierilor Germani era puternic antisemită. Includea o serie întreagă de istorici, în frunte cu Heinrich von Treitschke, care-i acuza pe evrei de o intruziune venetică și distructivă în dezvoltarea istorică „naturală" a Germaniei, fiind primul care a impus în cercurile academice o atitudine plină de respect față de antisemitism. Includea oameni de știință și pseudooameni de știință, care aplicau în mod eronat opera lui Charles Darwin, creând „darwinismul social" – rasele se luptă între ele pentru a supraviețui cea „mai puternică"; Alfred Krupp a sponsorizat un concurs de eseuri pe tema aplicării darwinismului social la politica de stat, câștigătoare fiind acele lucrări ce promovau politici severe de păstrare a poporului (*Volk*), cum ar fi trimiterea evreilor și a altor națiii „degenerate" pe front, drept carne de tun. Includea un nou element al neopăgânismului german. Astfel, Paul de Lagarde respingea creștinismul care fusese inventat din ticăloșie de evreul Sfântul Pavel, dorind să-l înlocuiască printr-o religie specifică poporului german, care s-ar afla în fruntea unei cruciade de alungare de pe sfântul pământ german a evreilor, cu toată conspirația lor materialistă internațională; de Lagarde prevedea un armaghedon germano-evreiesc. Să mai adăugăm cercul format în jurul lui Richard Wagner, care a dominat o mare parte din scena muzicală germană din anii 1870; membrii săi au absorbit textele teoretice legate de rasă ale lui Gobineau și, mai târziu, ale lui Houston Stewart Chamberlain, și au formulat o comparație artistică – ce a exercitat o mare influență – între „puritatea" culturii populare germano-păgâne și putreziciunea infestată de spiritul iudaic a ideii cosmopolismului.

Violența cu care erau prezentate aceste opinii era înspăimântătoare. De Lagarde, al cărui nume originar era Bötticher, cerea declanșarea unei campanii fizice împotriva „paraziților" evrei: „Cu trichina și bacilii nu negociezi, și nici nu pot fi educați. Ei trebuie exterminați cât mai repede și mai temeinic cu putință." Wagner

susținea de asemenea pieirea evreilor – *Untergang*. „Eu văd în rasa evreiască dușmanul înnăscut al omenirii pure și a tot ce este nobil în ea; este sigur că noi, germanii, vom pieri înaintea lor, iar eu, ca un om iubitor de artă, sunt probabil ultimul german care știe cum să țină piept iudaismului ce a început să pună stăpânire pe tot." Aceste cuvinte le-a scris în *Religie și artă* (1881), publicată în anul în care marile pogromuri rusești împingeau încă un val de refugiați *Ostjuden* în Europa Centrală. Wagner a jucat un rol important în intensificarea antisemitismului, în special în rândul clasei de mijloc și al celei superioare, nu numai prin reputația sa, ci și pentru că susținea, în mod repetat și cu numeroase exemple, faptul că evreii „cuceriseră" tot mai mult citadela culturii germane, în special în muzică. Chiar și așa-numitele lor „genii", insista Wagner – oameni ca Giacomo Meyerbeer, Mendelssohn sau Heine însuși –, nu erau creatori în adevăratul sens al cuvântului; între timp, o armată întreagă de intermediari evrei preluau presa critică, activitatea editorială, teatrele și operele, galeriile și agențiile de artă. Scrierile lui Wagner au fost cele care au provocat revărsările de furie ale lui Eugen Dühring, care pe tot parcursul anilor 1880 a publicat o serie de atacuri rasiale la adresa evreilor, care s-au bucurat de un public larg; „problema evreiască", declara el, ar trebui „rezolvată" prin „ucidere și extirpare".

Atacurile veneau de pretutindeni: din partea stângii, din partea dreptei, de la aristocrați și populiști, din partea industriei și a fermelor, din partea academiei și a drojdiei societății, din partea muzicii, a literaturii și, nu mai puțin, din partea științei. Ce puteau să facă evreii în această situație? Era oare evreitatea, după cum remarcase Heine cu amărăciune, o boală incurabilă, care sfida orice tratament? Evreii erau atacați indiferent dacă erau activi ori pasivi. „Erai liber să alegi", scria Arthur Schnitzler, „să fii insensibil, obtuz ori obraznic, sau să fii exagerat de sensibil, timid, și să suferi de mania persecuției"[171]. În lumina marilor pogromuri din Rusia, între 1881 și 1882, un evreu rus, Leon Pinsker, a scris o carte numită *Autoemancipare* (1882), în care asimilarea era eliminată ca fiind imposibilă în cele din urmă, deoarece, din orice punct de vedere ar fi privit, evreul putea să fie, și era, atacat: „Pentru cei vii, evreul este un om mort; pentru băștinași, un străin și un venetic; pentru cei avuți, un cerșetor; pentru cei săraci, un exploatator și un milionar; pentru patriot, un apatrid; pentru toate clasele, un rival mult urât."[172] Evreii vienezi știau acest lucru mai bine decât oricine altcineva. După cum avea să se exprime cu atâta elocință Jakob Wassermann, evreii nu

aveau cum să răspundă concret la antisemitismul în forma sa proteică:

> Inutil să cauți să rămâi în anonimat. Se zice: lașul se ascunde, împins de conștiința lui ticăloasă. Zadarnic să te amesteci printre ei și să le întinzi mâna. Se spune: de ce-și ia asemenea libertăți cu arivismul lui evreiesc? În zadar să-ți păstrezi credința, când îi ai pe ei camarazi de arme sau trăiești alături de ei în oraș. Se spune: este un cameleon, poate să-și ia orice formă, orice culoare. Inutil să-i ajuți să rupă lanțurile sclaviei. Se spune: fără îndoială că scoate un profit de-aici. Zadarnic să contracarezi otrava.[173]

Starea de disperare tot mai accentuată printre evreii asimilați a fost și mai mult adâncită de pătrunderea antisemitismului în politică. În anii 1870, antisemitismul a fost alimentat de criza financiară și de scandaluri; în anii 1880, prin sosirea maselor de *Ostjuden* care fugeau din teritoriile rusești; în anii 1890, a devenit o prezență parlamentară, amenințând cu legi antievreiești. În 1879, pamfletarul anarhist hamburghez Wilhelm Marr a introdus termenul de „antisemitism" în vocabularul politic, prin fondarea Ligii Antisemite. În același an, Adolf Stoeker, predicatorul de la Curtea berlineză, a convins micul său Partid Social-Creștin să adopte o platformă antisemită. Primul Congres internațional antisemit s-a întrunit la Dresda, în 1882; au fost și alte asemenea întruniri la Kassel (1886) și Bochum (1889). În același timp, Karl Lueger, creștin socialist și radical, punea pe picioare o mișcare antisemită la Viena și în jurul orașului. În 1886, Germania l-a ales pe primul său deputat antisemit oficial; în 1890, existau deja patru asemenea deputați; în 1893, șaisprezece. În 1895, antisemiții formau practic majoritatea în dieta inferioară, iar la Viena, Lueger deținea cincizeci și șase de locuri, față de cele șaptezeci și unu ale liberalilor. Din multe orașe de limbă germană soseau rapoarte privind atacuri fizice asupra evreilor și despre studenți antisemiți care îi împiedicau pe profesorii evrei să-și țină cursurile.

Pe acest fond tot mai amenințător, Herzl a început să-și abandoneze poziția asimilaționistă. Înainte de asta, reflectase la tot felul de idei nebunești de acceptare a evreilor în societatea neevreiască. Una dintre acestea privea inițierea unui program de reeducare socială a evreilor, pentru a le forma ceea ce el numea „un simț delicat, *extrem de sensibil* al onoarei și alte asemenea calități". Altă idee privea un pact cu papalitatea, în urma căruia papa ar conduce o campanie împotriva antisemitismului, în schimbul unei „mișcări masive de convertire benevolă și onorabilă a evreilor la creștinism"[174]. Dar toate aceste planuri au părut curând inutile în fața accentuării urii

antisemite. Herzl s-a apucat să scrie o piesă de teatru, *Das neue Ghetto* (*Noul ghetou*), unde arăta cum noile ziduri de prejudecăți care îi înconjurau pe evrei le înlocuiseră pe cele vechi, de piatră. Sejurul lui în Franța i-a alungat orice rază de speranță. Ca și alți evrei germani cultivați, Herzl considerase întotdeauna Franța o citadelă a toleranței. În practică însă, a descoperit că și țara aceasta era străbătută de antisemitism, iar mesajele sale din Paris reflectau neliniștea lui crescândă.[175] Apoi a urmat acea scenă cumplită de la École Militaire. Herzl vedea întotdeauna lucrurile, bune sau rele, în termeni extrem de dramatici: drama îngrozitoare a degradării lui Dreyfus și vocea sa solitară care își rostea fără de speranță nevinovăția l-au făcut pe Herzl să se hotărască. Nu era oare Dreyfus victima arhetipală în noul ghetou? Dacă până și Franța se ridica împotriva evreilor, unde mai putea evreul să găsească îngăduință în Europa? Parcă pentru a întări acest aspect, Camera Deputaților franceză a respins cu o majoritate strânsă (268 la 208) o moțiune antisemită care le interzicea evreilor accesul la funcții publice.

În 1895, Herzl nu avea cum să prevadă victoria dreyfusiștilor. Privind în urmă din perspectiva unui secol întreg, putem acum identifica anii 1890 ca fiind punctul culminant al unui val de antisemitism european provocat de năvala de refugiați din calea ororilor din Rusia, care a fost mai puțin irezistibil decât părea la acea vreme. Dar Herzl nu a beneficiat de acest avantaj. Antisemiții păreau atunci să câștige. În mai 1895, Lueger a devenit primarul Vienei. Găsirea unui refugiu alternativ pentru evreii care, din cât se părea, aveau curând să fie alungați din întreaga Europă se dovedea o necesitate imperioasă. Evreii trebuiau să aibă o patrie a lor!

În iarna 1895–1896, Herzl a terminat de scris *Der Judenstaat*, o sinteză a obiectivelor sale. Primele fragmente au fost publicate la Londra, în *Jewish Chronicle,* pe 17 ianuarie 1896. Cartea nu avea mai mult de optzeci și șase de pagini, iar apelul pe care-l făcea era foarte simplu:

> Suntem *un popor, un singur popor*. Am încercat peste tot să ne integrăm în comunitățile naționale care ne înconjoară și să ne păstrăm doar credința. Nu ni se îngăduie să facem acest lucru. [...] Degeaba ne străduim să sporim gloria patriilor noastre prin realizări în artă și în știință, iar bogățiile lor prin contribuțiile noastre la comerț. [...] Suntem denunțați drept străini [...] Măcar de ne-ar lăsa în pace. [...] Dar nu cred că o vor face.

Drept urmare, Herzl a propus ca evreilor să li se acorde dreptul de suveranitate asupra unei bucăți de pământ suficient de mare ca să-i primească pe toți. Indiferent unde. Putea să fie în Argentina,

unde baronul milionar Maurice de Hirsch (1831–1896) așezase șase mii de evrei într-o serie de colonii agricole. Sau putea fi Palestina, unde existau deja colonii asemănătoare, finanțate de clanul Rothschild. Ceea ce conta era acceptul din partea opiniei publice evreiești; iar ea era dispusă să primească ceea ce i se oferea. Scrierea lui Herzl a fost publicată sub formă de carte în februarie 1896, la Viena. Ulterior, a cunoscut optzeci de ediții în optsprezece limbi.[176]

Odată cu *Der Judenstaat,* Daniel Deronda a părăsit paginile ficțiunii și a pășit pe scena istoriei. „Scena" este cuvântul corect. Herzl n-ar fi putut niciodată să joace rolul omului de stat evreu sobru și prudent, de tip Maimonide, schimbând evenimentele prin cuvinte cumințI de înțelepciune. El a introdus în politica mondială a evreilor arta actoriei, singura artă care îl interesa cu adevărat. El era impresarul-actor într-o producție viitoare, întoarcerea lui Israel într-o țară a făgăduinței, și deși planul lui era direct și simplu, tot felul de detalii glorioase i se îngrămădeau în minte și erau trecute în însemnările sale. O „expediție" extraordinară va fi organizată pentru „a pune stăpânire pe pământul promis". Se va elabora o constituție aristocratică, bazată pe aceea a statului venețian. Primul doge ales va fi un Rothschild, probabil cu Hirsch vicepreședinte. Vor exista piețe somptuoase, asemănătoare cu Piazza San Marco, sau Palais Royal. Herzl a schițat chiar ceremonia de încoronare, până la regimentul de cavalerie de gardă care va primi numele lui, cuirasierii-Herzl. Vor fi mutate și reclădite acolo întregi cartiere evreiești istorice. Vor exista teatre internaționale, circuri, café-concerts, un mare bulevard plin de lumini, ca Champs-Elysées, și mai ales o operă de stat: „Gentlemenii în fracuri, doamnele îmbrăcate cât mai elegant posibil. [...] Voi sprijini de asemenea procesiuni maiestuoase cu ocazia marilor festivaluri." O bună parte dintre fanteziile sale erau inspirate, nici mai mult, nici mai puțin, de Wagner, la ale cărui opere Herzl se ducea cu regularitate în acea perioadă. „Doar în serile în care nu se juca Wagner aveam îndoieli cu privire la corectitudinea ideii mele." Următorul exod spre Țara Făgăduinței – spunea el cu emfază – „se compară cu acela al lui Moise, așa cum se compară o piesă din marțea de Lăsata Secului cu o operă de Wagner!"[177] Exista în toată această poveste o urmă din fanteziile lui Disraeli, erau momente în care Herzl amintea de punerile în scenă meschine ale lui Mordecai Noah.

Unele dintre trăsăturile histrionice ale lui Herzl l-au caracterizat până la capătul zilelor. De pildă, insista ca toate întrunirile sioniste publice să fie ceremonioase și formale, delegații trebuind să poarte ținută de seară, chiar dacă ele aveau loc la unsprezece dimineața. El

însuși se îmbrăca pretențios, cu melon bine periat, mănuși albe, frac impecabil, atunci când se ducea undeva în calitate de reprezentant al sionismului, și insista ca toți evreii care-l însoțeau să aibă aceeași ținută. Făcea parte din efortul lui de a demola vechea imagine a evreului de ghetou, jalnic, cu mers târșâit, îmbrăcat în caftan. Își organiza întrunirile și conferințele cu aplomb și precizie. Dar exuberanța lui teatrală s-a stins treptat, confruntată cu imensitatea sarcinii ce-i stătea în față. Semnele tragediei au devenit și mai evidente atât în viață, cât și pe chipul lui.

Herzl pornea de la premisa că statul evreiesc se va alcătui în același fel în care se făcuseră toate lucrurile în timpul exilului: prin intermediul evreilor bogați din vârful piramidei, care decideau care era cea mai bună soluție pentru restul evreimii și o și impuneau. Dar a descoperit curând că acest lucru era imposibil. Peste tot în Europa civilizată, comunitățile evreilor se opuneau unei asemenea idei. Rabinii ortodocși îl denunțau sau îl ignorau. Pentru evreii reformiști, faptul că el abandonase ideea asimilării ca fiind lipsită de speranță constituia negarea a tot ceea ce reprezentau ei. Cei bogați erau indiferenți sau se manifestau de-a dreptul ostil. Lordul Rothschild, cel mai important personaj al evreimii mondiale, a refuzat să-l primească și, mai rău chiar, și-a declarat în mod public refuzul. La Paris, Edmund de Rothschild, care administra cele nouă mici colonii deja existente în Palestina, a acceptat totuși să-l vadă (pe 19 iulie 1896), dar i-a spus răspicat că, în opinia lui, planurile grandioase ale lui Herzl nu numai că erau irealizabile, ci aveau să pună în pericol și modestul progres care se obținuse până atunci. Deviza lui era: „Nu trebuie să avem ochi mai mari decât ne este stomacul." L-a primit și baronul Hirsch, dar l-a concediat ca pe un teoretician ignorant. I-a spus lui Herzl că planurile de colonizare aveau nevoie de muncitori agricoli buni: „Toate nenorocirile ni se trag de la evreii care vor să urce prea sus. Avem prea mulți intelectuali!" Dar și intelectualii îl respingeau pe Herzl, mai ales în orașul de baștină al profetului, Viena. Circula o glumă: „Noi, evreii, am așteptat două mii de ani statul evreiesc, și tocmai mie a trebuit să mi se întâmple asta?" Chiar și ziarul lui Herzl, *Neue Freie Presse,* era deosebit de ostil. Moritz Benedikt (1849–1920), reprezentând puterea financiară a ziarului, avertiza supărat: „Nici un individ nu are dreptul să-și asume extraordinara responsabilitate morală de a declanșa această avalanșă. Ne vom pierde țara în care ne aflăm înainte de a întemeia un stat evreiesc."[178]

Erau însă și excepții: Nathan Birnbaum, de pildă, liderul studenților evrei vienezi, cei care creaseră cuvântul „sionism" în 1893.

Rabinul-șef ashkenaz al Imperiului Britanic, Hermann Adler, îl compara pe Herzl cu Deronda (Herzl încă nu citise cartea); rabinul-șef al Vienei, Moritz Gudemann, era sceptic în privința ideii, însă îi spunea lui Herzl: „Poate că tu ești cel ales de Dumnezeu." Dar și mai important era Max Nordau (1849–1923), filozoful care obținuse un succes extraordinar în 1892 cu cartea sa *Entartung* (tradusă drept *Degeneration* și publicată la Londra în 1895), care diagnostica maladia epocii. Privind antisemitismul ca pe unul dintre simptomele sale, îi spunea lui Herzl: „Dacă tu ești nebun, atunci suntem nebuni amândoi – contează pe mine!"[179] Nordau a fost cel care a subliniat că, pentru a evita vreun conflict cu turcii, termenul de *Judenstaat* trebuia înlocuit cu *Heimstätte* („cămin", „loc de baștină"), redat ulterior în engleză drept *national home* („patrie") – o distincție importantă pentru a obține acceptarea acestui demers. Tot Nordau a fost cel care a elaborat o mare parte a programului practic al sionismului timpuriu.

Cu toate acestea, Herzl și-a dat seama destul de repede că dinamica iudaismului nu va veni din partea elitelor occidentalizate, ci de la cei săraci, de la masele numeroase de *Ostjuden,* o populație despre care nu știa nimic atunci când și-a început campania. Prima dată când a descoperit acest lucru a fost când s-a adresat unei adunări de evrei nevoiași, dintre cei refugiați, în East End, la Londra. „Omul oamenilor mărunți", îl numeau ei; „Stând pe podium [...] am fost cuprins de o senzație ciudată. Vedeam și auzeam cum se naște propria mea legendă." Nu a trecut mult până a devenit o figură mitică printre nevoiașii din Europa răsăriteană. David Ben Gurion (1886–1973) își aduce aminte că, pe vremea când era un băietan de zece ani în Polonia aflată sub stăpânirea rusă, auzea șoptindu-se în jurul său: „A sosit Mesia, un bărbat înalt și chipeș, un om învățat din Viena, un doctor, nici mai mult, nici mai puțin." Evreii nu-și puteau permite să jongleze cu alternativele, nu se puteau considera ruși, nici măcar polonezi. Știau că sunt evrei și doar evrei – stăpânii lor ruși nu-i lăsau nici o clipă să uite acest lucru –, și ceea ce părea să le ofere Herzl era singura lor șansă de a deveni cetățeni adevărați, undeva în lume. Pentru Chaim Weizmann (1874–1952), la acea vreme student în anul doi în Berlin, propunerile lui Herzl „au căzut ca o lovitură de trăsnet". La Sofia, rabinul-șef l-a proclamat fără ezitare ca fiind Mesia. Pe măsură ce veștile se răspândeau, Herzl s-a pomenit vizitat de evrei surescitați, îmbrăcați sărăcăcios, veniți din colțuri îndepărtate, spre disperarea soției sale rafinate, căreia nu i-a trebuit mult să deteste până și cuvântul sionism. Și totuși, aceștia erau bărbații care aveau să ajungă infanteriștii, sub-

ofițerii și ofițerii în legiunea sionistă; Herzl i-a numit „armata mea de *shnoreri*".

„Armata" s-a întâlnit public pentru prima dată pe 29 august 1897, în marea sală a cazinoului municipal din Basel.[180] S-a autointitulat Primul Congres Sionist și a inclus delegați din șaisprezece țări. Erau oameni săraci în marea lor majoritate. Herzl a trebuit să finanțeze congresul din buzunarul său. Dar cel puțin i-a determinat să se îmbrace cuviincios: „La sesiunea de deschidere a congresului, trebuie purtate haine negre de sărbătoare și cravate albe." Astfel gătiți, ei l-au primit cu străvechiul strigăt evreiesc: *„Iehi Hameleh!"* („Trăiască regele!"). Mulți evrei cu putere au încercat să împiedice întrunirea – *Neue Freie Presse* a refuzat să relateze evenimentul, acordând în schimb atenție unei convenții a croitorilor evrei din Oxford, care dezbăteau moda potrivită pentru bicicliste. Herzl însă știa ce făcea: pentru primul său congres, a atras corespondenți speciali de la douăzeci și șase de ziare. Când în 1898 a avut loc al doilea congres, care s-a deschis pe acordurile tulburătoare ale uverturii din *Tannhäuser* de Wagner, era deja o instituție bine stabilită. Herzl avea locotenenții săi destoinici, pe lângă credinciosul Nordau, care redacta documentele strategice. Printre cei prezenți era și un comerciant de cherestea din Köln, Daniel Wolffsohn, care avea să-l urmeze la conducerea organizației. După congresul din 1898, a început să se afirme și Weizmann. Acești oameni, spre deosebire de Herzl, cunoșteau foarte bine evreimea răsăriteană. Wolffsohn a ales culorile alb și albastru pentru steagul sionist, „culorile șalului nostru de rugăciune". Ei înțelegeau curentul religios și cel politic în sânul maselor de evrei. Weizmann se lupta deja cu asalturile furioase din partea opozanților socialiști din cadrul mișcării studenților evrei, remarcând: „Monsieur Plehanov, nu ești țarul."[181] Ideea lor era de a-l ține pe Herzl deasupra apelor agitate ale facțiunii evreiești interne. „Nu știe ceea ce e mai important în legătură cu evreii", scria Menahem Ussishkin. „Prin urmare, el crede că există numai obstacole externe în calea sionismului, nu interne. Noi nu trebuie să-i deschidem ochii în fața realităților vieții, pentru ca credința lui să rămână puternică."[182]

Politicienii și organizatorii profesioniști, care au preluat în mod inevitabil conducerea mișcării, râdeau de „sionismul în frac", după cum numeau ei tipul de sionism susținut de Herzl. Dar era o piesă-cheie în mozaic. Sionismul ar fi putut să devină cu ușurință, după cum și-a dat seama Herzl, o altă cauză internațională sordidă, din care se găseau cu miile la începutul secolului. Diplomația de înaltă ținută la nivel personal era un element important pentru a-i conferi

respectabilitate, pentru a o face să fie luată în serios. În plus, se și pricepea la așa ceva. Treptat, toate porțile importante din Europa s-au deschis în fața lui. Îi cultiva pe potentații turci, austrieci, germani, ruși. Jurnalele sale, pe care le ținea cu asiduitate, înregistrează aceste întâlniri cu detalii fascinante.[183] Chiar și antisemiții puteau fi de folos, deoarece adeseori aveau să ajute la întocmirea unui proiect sionist doar pentru a scăpa de evreii „lor". Veaceslav von Plehve, ministrul de interne rus, de o ostilitate de-a dreptul perversă, răspunzător de organizarea pogromurilor, i-a spus la un moment dat: „Te adresezi unui convertit [...] am dori foarte mult să asistăm la crearea unui stat evreiesc independent, capabil să absoarbă mai multe milioane de evrei. Desigur că nu am dori să-i pierdem pe *toți* evreii. Am dori să-i păstrăm pe cei foarte inteligenți; dumneata, doctor Herzl, ești cel mai bun exemplu. Dar am dori să ne descotorosim de cei slabi de minte și de cei săraci."[184] Și kaiserul era în favoarea unui nou exod: „Sunt foarte de acord ca ovreiașii să plece în Palestina. Cu cât o șterg mai repede, cu atât mai bine." Wilhelm II a susținut cauza lui Herzl în Constantinopol, în fața sultanului, iar mai târziu și-a dat consimțământul chiar față de el, când s-au întâlnit, oficial, la Ierusalim. O ocazie importantă pentru Herzl; prin urmare, a insistat ca delegația lui să se îmbrace în haine de gală, în căldura toridă din mijlocul zilei, și chiar le-a inspectat cu atenție încălțările, cravatele, cămășile, mănușile, costumele și pălăriile – unul dintre ei a fost obligat să-și schimbe jobenul cu unul mai bun, iar Wolffsohn să-și schimbe manșetele murdare. Kaiserul însuși a contribuit la întărirea poziției lui Herzl pe plan internațional, dar turcii nu au putut fi convinși să acorde o patrie Sionului, iar germanii, care erau antrenați într-o alianță activă cu Turcia, au abandonat ideea.

Mai rămânea Marea Britanie. Herzl o numea pe drept cuvânt „punctul de sprijin al lui Arhimede", pe care să se sprijine pârghia sionismului. În sânul elitei politice se manifesta destulă bunăvoință. Mulți citiseră *Tancred;* încă și mai mulți *Daniel Deronda.* La asta se poate adăuga faptul că Marea Britanie primise un val mare de refugiați evrei din Rusia, ceea ce a dus la o adâncire a spaimei de antisemitism și de amenințări cu cotele pentru imigranți. S-a instituit o Comisie regală pentru imigrarea străinilor (1902), din care făcea parte și lordul Rothschild. Herzl a fost rugat să-și susțină punctul de vedere; Rothschild a acceptat, în sfârșit, să se întâlnească în particular cu el, cu câteva zile înaintea Comisiei, pentru a se asigura că Herzl nu va stârni prin nimic vreo reacție ce ar fi putut împiedica acceptarea în țară a refugiaților evrei. Faptul că Rothschild și-a

schimbat atitudinea, de la ostilitatea fățișă la neutralitatea prietenească, reprezenta o victorie importantă pentru Herzl care, în schimbul acestei bunăvoințe, a declarat în fața Comisiei (7 iulie 1902) că Marea Britanie ar trebui să continue să-i primească pe imigranții evrei, dar că soluția finală pentru problema refugiaților era „recunoașterea evreilor ca popor și găsirea pentru ei a unei patrii recunoscute în mod oficial"[185].

Această participare la Comisie l-a pus pe Herzl în contact cu persoane cu greutate în guvern, în special cu Joe Chamberlain, ministrul cu problemele coloniale, și cu marchizul de Lansdowne, ministrul de externe. Amândoi s-au pronunțat în principiu în favoarea unei patrii pentru evrei. Dar unde să fie aceasta? S-a luat în discuție Ciprul, apoi El Arish, pe granița egipteană. Herzl era de părere că putea fi „un punct de regrupare pentru poporul evreu în vecinătatea Palestinei", și în acest sens a scris un raport adresat cabinetului britanic, în care aducea pentru prima oară un argument puternic, dar periculos: „Dintr-o singură lovitură, Anglia va căpăta zece milioane de supuși tainici, dar loiali, activi în toate domeniile vieții peste tot în lume." Egiptenii însă au obiectat; o trecere în revistă a întregii situații nu s-a dovedit satisfăcătoare. Întorcându-se din Africa răsăriteană, Chamberlain a venit cu o idee nouă – Uganda. „Când am văzut țara asta", spunea el, „mi-am zis: «Asta e o țară bună pentru doctorul Herzl. Dar, desigur, el e sentimental și vrea să se ducă în Palestina sau pe undeva prin preajmă.»" De fapt, Herzl era atât de alarmat de noile pogromuri ce aveau loc în Rusia, devenite cu mult mai sângeroase, încât ar fi fost de acord și cu Uganda. Moment în care Lansdowne a scris o scrisoare: „Dacă se poate găsi un loc pe care Trustul [colonial evreiesc] și Comisia regală să-l considere potrivit și care să convină și Guvernului Maiestății Sale, lordul Lansdowne va fi gata să formuleze propuneri favorabile pentru stabilirea unei colonii evreiești în acel loc, în condiții care le vor permite membrilor ei să-și respecte tradițiile naționale." Era totuși o breșă. O recunoaștere diplomatică pentru un stat protosionist. Printr-o mișcare abilă, Herzl a stârnit interesul tânărului politician liberal David Lloyd George – firma lui de avocatură s-a angajat să întocmească un proiect de constituție pentru colonie. Scrisoarea lui Lansdowne a fost citită în cadrul celui de-al Șaselea Congres Sionist, unde a stârnit „uluială [...] în fața mărinimiei ofertei britanice". Dar mulți delegați au văzut-o ca pe o trădare a sionismului; rușii au ieșit din sală. „Palestina", a încheiat Herzl, „este singura țară unde poporul nostru își poate, în sfârșit, găsi odihna"[186]. La al Șaptelea Congres (1905), Uganda a fost respinsă în mod oficial.

Dar la acea vreme Herzl era deja mort, la vârsta de patruzeci și patru de ani. Viața lui a fost o poveste de un patos extraordinar. Eforturile sale eroice de peste zece ani i-au distrus trupul. I-au ruinat și căsnicia. A lăsat în urmă o familie demnă de milă. Julia, soția lui, i-a supraviețuit numai trei ani. Fiica lor, Pauline, a devenit narcomană și a murit în 1930 din pricina unei supradoze. Hans, fiul său, tratat de Freud, s-a sinucis puțin mai târziu. Cealaltă fiică a lui, Trude, a murit de foame într-un lagăr nazist, iar fiul ei, Stephan, s-a sinucis la rândul lui în 1946, el fiind ultimul din familie. Dar sionismul era și el vlăstarul lui. În ultimele sale luni de viață, i-a spus lui Stefan Zweig: „Greșeala mea a fost că am început prea târziu. [...] Dacă ai ști cât sufăr din pricina anilor pierduți!"[187] În realitate, la data morții lui, sionismul era deja o mișcare solidă, cu un prieten puternic – Marea Britanie. Începând mișcarea în 1895, el a reușit să dea sionismului un avans de douăzeci de ani față de echivalentul său naționalist arab, ceea ce avea să se dovedească un factor decisiv în cursul evenimentelor. Astfel, condamnarea lui Dreyfus, elementul declanșator, poate fi și ea percepută ca fiind mâna providenței – asemenea cumplitelor evenimente din 1648 și 1881.

Cu toate acestea, la vremea morții lui Herzl sionismul era încă un curent minoritar în marile fluvii religioase și laice ale evoluției poporului evreu. Principala forță care i se opunea era indiferența. Dar avea și dușmani activi. Până la Primul Război Mondial, marea majoritate a rabinilor de peste tot, atât cei reformați, cât și cei conservatori sau ortodocși, s-au opus din răsputeri sionismului secularizat. În Occident, dădeau dreptate evreilor laici, asimilați, care vedeau în el o amenințare a pozițiilor lor bine stabilite în cadrul societății, căci trezea bănuieli cu privire la loialitatea lor de cetățeni. Dar în Est, și nu în ultimul rând în Rusia, unde se găseau cei mai mulți sprijinitori ai sionismului, opoziția religioasă era puternică și chiar fanatică. Urma să aibă consecințe importante asupra viitorului stat Israel. În cea mai mare parte a lor, fondatorii sionismului nu erau doar occidentali, ci și – în ochii evreilor ortodocși – atei. Când Herzl și Nordau s-au dus împreună la sinagogă de Sabat, în ajunul Primului Congres Sionist, o făceau pentru prima oară din copilărie – au avut nevoie de îndrumări ca să știe cum să-și spună rugăciunile.[188] Evreii ortodocși știau toate aceste lucruri. Cei mai mulți dintre ei vedeau sionismul ca pe un fenomen expus tuturor obiecțiilor formulate împotriva Iluminismului, precum și unui reproș nou, anume că era o pervertire blasfematoare a uneia dintre credințele cele mai importante și mai sacre ale iudaismului. Este fals să cre-

dem că sionismul secularizat și cel religios sunt cele două fețe ale uneia și aceleiași monede. Pentru evreii religioși, întoarcerea la Sion era o etapă în planul divin de a-i folosi pe evrei ca un proiect-pilot pentru întreaga umanitate. N-avea nimic de-a face cu sionismul, care era soluția pentru o problemă umană (faptul că evreii nu erau acceptați și nu aveau o patrie a lor) prin mijloace umane (crearea unui stat secularizat).

Către finele secolului al XIX-lea existau trei tradiții distincte printre evreii religioși din Europa Centrală și Răsăriteană. Prima era tendința hasidică a lui Baal Shem Tov. Apoi *musar*, ori moralismul, bazat pe scrierile înțelepților ortodocși lituanieni, reînsuflețit de Israel Salanter (1810–1883) și răspândit prin ieșivoturi. Iar a treia era curentul lansat de Samson Hirsch, „Tora cu Civilizația", care ataca secularizarea cu propriile arme ale gândirii moderne și – folosind expresia lui Hirsch – pleda pentru acel gen de reformă ce „înalța epoca la nivelul Torei, nu cobora Tora la nivelul epocii". Fiii și nepoții lui Hirsch au demonstrat că educația secularizată putea fi dobândită fără a pierde credința și au ajutat la organizarea mișcării Agudat Israel. Se încerca astfel crearea unei organizații universale a Torei, în scopul de a coordona forțele religioase iudaice împotriva secularizării, fiind o reacție la modul în care fondurile de întrajutorare pentru victimele pogromurilor din Rusia căzuseră în mâinile celor laicizați și erau acum folosite discriminator împotriva evreilor pioși. Toate aceste tendințe se opuneau în mod radical sionismului și în special pretenției sale tot mai accentuat formulate de a vorbi în numele întregii evreimi.[189]

Înțelepții din Europa Răsăriteană se opuneau oricăror acțiuni de pe urma cărora sionismul ar fi putut câștiga vreun profit, chiar și unei vizite în Eretz Israel. Unul dintre acești înțelepți, Tzadok din Lublin (1823–1900), scria, în spiritul timpului său:

> Ierusalimul este cel mai măreț dintre piscurile spre care sunt îndreptate inimile lui Israel. [...] Dar mă tem ca nu cumva plecarea mea într-acolo și urcarea mea spre Ierusalim să fie privite ca un gest de aprobare a activității sioniste. Îmi pun speranța în Dumnezeu, sufletul meu își pune speranța în cuvântul Lui, că va veni Ziua Mântuirii. Aștept și caut să aud pașii celui uns de El. Cu toate că trei sute de biciuri de fier mă torturează, nu mă voi clinti din loc. Nu voi urca doar de hatârul sioniștilor.[190]

Ortodocșii susțineau că Satana, după ce ajunsese în culmea disperării încercând să-l supună pe Israel prin persecuții, primise acum îngăduința să încerce același lucru prin metode mai subtile, implicând Țara Sfântă în planurile sale ticăloase și idolatre, precum și

prin toate ticăloșiile Iluminismului. Ca atare, sionismul era infinit mai rău decât un fals mesia – era o întreagă religie satanică, falsă. Alții spuneau și că statul secularizat va conjura spiritul lipsit de dumnezeire al *demos*-ului, fiind contrar poruncii pe care Dumnezeu i-a dat-o lui Moise de a urma calea oligarhiei: „Du-te și scoate pe fiii lui Israel" (Ieșirea 3); „Ferească Cerul", scriau doi înțelepți din Kovno, „ca mulțimea și femeile să înceapă să flecărească despre întruniri sau păreri privind nevoile generale ale poporului"[191]. La 11 mai 1912, în Katowice, înțelepții ortodocși au pus bazele mișcării agudiste, pentru a putea coordona opoziția față de pretențiile sionismului. Este adevărat că unii evrei ortodocși credeau că sionismul poate fi exploatat în scopuri religioase. Rabi Abraham Issac Kook (1865–1935) susținea că noul „spirit național al Israelului" putea fi folosit pentru a cere evreilor, pe temeiuri religioase, să respecte și să predice Tora. Cu sprijinul sioniștilor, el a devenit în cele din urmă rabin-șef al Ierusalimului. Dar majoritatea evreilor religioși, care se aflau deja în Eretz Israel, erau îngroziți când auzeau de sionism. „În Țara Sfântă e mare tulburare", scria rabi Iosef Haim Sonnenfeld (1848–1932), „că acești oameni răi care îl neagă pe Cel fără de Asemănare al lumii și Tora Lui cea Sfântă au proclamat cu atâta vâlvă că stă în puterea lor să grăbească mântuirea pentru poporul lui Israel și să-i adune laolaltă pe toți cei răspândiți în toate ungherele lumii". Când Herzl a pășit în Țara Sfântă, a adăugat Sonnenfeld, „răul a intrat odată cu el și încă nu știm ce putem face împotriva celor care distrug totalitatea lui Israel, așa să ne ajute bunul Dumnezeu"[192]. Această opoziție largă, dar cătuși de puțin universală, a evreilor pioși față de programul sionist tindea, în mod inevitabil, să-l împingă și mai mult în mâinile radicalilor secularizați.

Totuși, și pentru marea majoritate a evreilor secularizați, sionismul nu era prin nimic atrăgător, ba unii dintre ei îl considerau chiar dușman. Dar în Rusia, persecuțiile continuau și mai sălbatic, dorința evreilor de a scăpa devenea tot mai puternică și, indiferent dacă erau ortodocși ori laici, sioniști ori nu, Palestina era locul unde puteau să-si găsească scăparea. În sânul evreimii europene luminate, panica stârnită de valul antisemit din anii 1890 a început cu încetul să se stingă. Victoria clară a dreyfusiștilor în Franța a reafirmat opinia că acolo, cel puțin, evreii puteau să găsească nu numai siguranța vieților lor, ci și posibilități de afirmare și, într-o măsură din ce în ce mai mare, putere culturală și politică. În Germania, de asemenea, fermentul antisemit s-a stins, măcar aparent, și din nou evreii cultivați au ajuns la un consens cu privire la asimilare, și anume că

aceasta putea fi făcută funcțională. Și într-adevăr, în acei ani dinaintea Primului Război Mondial, evreii germani își afirmau cu tot mai multă insistență loialitatea față de „patrie", iar afinitățile culturale germane și iudaice deveneau tot mai evidente.

Adevărul e că, în ciuda lungii tradiții germane de sentimente antievreiești înveninate – în ciuda lui *Judensau,* ca să spunem așa –, evreii se simțeau la ei acasă în Germania. Era o societate care-și onora și cinstea corpul profesoral și, în anumite privințe, valorile sale erau cele ale catedocrației iudaice. Un evreu putea să treacă în mod firesc din *ieșiva* într-una din universitățile germane, aflate acum în epoca lor de aur în privința eforturilor didactice și a realizărilor lor. Se putea bucura de oportunitățile ce i se ofereau treptat într-o țară în care realizările intelectuale aveau o măsură corectă și erau tratate cu veneratie. Evreii germani munceau cu fanatism. Curând au început să ia toate noile Premii Nobel: două în fiziologie și medicină, patru în chimie, două în fizică, toate pentru realizări de dinaintea Primului Război Mondial.[193] Ferdinand Julius Cohn a pus temeliile bacteriologiei. Paul Ehrlich a realizat prima formă practică a chimioterapiei. Franz Boas a deschis drumul antropologiei culturale. Evreii germani erau plini de zel, se speteau muncind. Eduard Devrient scria despre prietenul său Felix Mendelssohn: „Deprinderea de a fi permanent ocupat, pe care i-a insuflat-o mama lui, îl făcea să nu suporte odihna"; era mereu cu ochii pe ceas![194] Gustav Mahler obișnuia să fugă de acasă până la Opera din Viena; la întoarcere, pentru a economisi timp, își anunța sosirea fluierând primele măsuri din *Simfonia a VIII-a* a lui Beethoven, semnalul că prânzul trebuia să fie servit de îndată.

Dar evreii nu aveau în comun cu germanii doar deprinderi intelectuale, ci și fondul intelectual. Mulți evrei germani au fost de acord cu politicianul Gabriel Riesser (1806–1863) când acesta a afirmat că „dacă nu suntem germani, înseamnă că nu avem patrie". Evreii care pătrundeau în viața publică, socialiștii de tipul lui Lassalle sau liderii liberali de genul lui Eduard Lasker (1829–1884) și Ludwig Bamberger (1823–1899), simțeau că exista o legătură puternică între spiritul rationalizator al evreilor și scopurile liberale ale Germaniei moderne, în încercarea de a aplica soluții rationale tuturor problemelor sociale. Puțini erau evreii germani competenți care nu se hrăneau și nu își încântau spiritele cu operele lui Hegel și Kant.

Acest lucru era valabil și în cazul gânditorilor religioși. Germania de pe timpul lui Wilhelm era în pragul unei mari renașteri a teologiei creștine, iar autorii evrei se simțeau cuprinși de aceleași impulsuri

profunde. Hermann Cohen (1842–1918), profesor de filozofie la Marburg, care ar putea fi considerat ultimul adept al lui Maimonide, susținea cu tărie că iudaismul era prima religie în care s-au descoperit elementele esențiale a ceea ce el numea „religia rațiunii", dar nu deținea monopolul asupra formulei. Odată ce o națiune ajungea la un anumit nivel de dezvoltare intelectuală, era gata să primească „religia rațiunii". Dintre toate națiunile moderne, susținea el, Germania era aceea în care rațiunea și sentimentul religios se puteau reconcilia cel mai ușor, tocmai pentru că Germania, cu idealismul său filozofic, cu respectul pentru religia pură și umanismul său etic, fusese, ca să spunem așa, anticipată de istoria poporului evreu. Cohen respingea conflictul presupus între cultura germană și cosmopolitismul iudaic ca fiind o prostie debitată de ignoranți. Refuza argumentele profesorului Treitschke, care arătau punct cu punct toate deosebirile existente între evrei și germani, precum și celebrul lui slogan „Evreii sunt năpasta noastră", pe acesta din urmă considerându-l complet fals. De fapt, spiritul german era îmbibat de idealuri iudaice. Ele se aflau în spatele victoriei Reformei protestante. Noul tip al omului religios modern, indiferent că era creștin protestant sau evreu liberal, apăruse în ultimă instanță din idealurile și energiile religioase ale Bibliei iudaice. Astfel, contrar opiniilor raționaliștilor anticlericali – detestabilul spirit francez al Iluminismului secularizat –, interpretarea etică germano-iudaică a Bibliei făcea din aceasta nu o barieră, ci un instrument al desăvârșirii umane.[195]

Conferințele lui Cohen au ajutat la reactivarea iudaismului lui Franz Rosenzweig (1886–1929), care la un moment dat aproape că se convertise, și l-au transformat în unul dintre cei mai mari teologi evrei moderni. Rosenzweig era antrenat într-o polemică literară aprinsă pe tema convertirii, cu un văr și contemporan de-al său, Eugen Rosenstock-Huessy, polemică ce a ajuns să cuprindă și protestantismul. „Scrisorile despre iudaism și creștinism" pe care le-au scris cei doi în anii dinaintea Primului Război Mondial dovedeau cât de aproape puteau fi aduse un anume curent de gândire iudaic și un alt curent de gândire protestant, și cu câtă ușurință puteau evreii să vehiculeze conceptele filozofiei germane.[196] Chiar și gânditorii iudeo-germani care atacau creștinismul și scoteau în evidență elementele care-l deosebeau de iudaism – de pildă Leo Baeck (1873–1956) – făceau acest lucru în interiorul termenilor de referință germani. În 1905, Baeck a publicat o replică sclipitoare, *Das Wesen des Judentums (Esența iudaismului),* la *Das Wesen des Christentums (Esența creștinismului)* (1900), scrisă de teologul protestant Adolf von Harnack,

susținând că iudaismul era religia rațiunii, în vreme ce creștinismul era aceea a iraționalismului romantic. Sfântul Pavel a fost ticălosul originar; dar oare nu scrisese și Luther că „în toți aceia care cred în Cristos rațiunea trebuie omorâtă; altfel, credința nu-i poate guverna; căci rațiunea luptă împotriva credinței"? Dar această critică la adresa creștinismului distinsese rădăcinile și aliații existenți în scepticismul german, iar Nietzsche deja oferise reperele pentru lansarea atacului asupra Sfântului Pavel (întâmplător, o țintă predilectă pentru generații întregi de antisemiți germani). Dezbaterea teologică ilustra într-adevăr cât de confortabil și, în același timp, cât de liber se puteau mișca evreii în universul mental german, un teatru de acțiune pe care îl considerau suficient de spațios.

Din sânul ultimei sau ultimelor două generații dinaintea Primului Război Mondial – acea catastrofă universală a trupului și a spiritului care a făcut ca toate problemele umanității să devină și mai dificile și mai periculoase – se ridicau tot mai mulți evrei capabili, făcându-se remarcați în competiția vieții în general. Nicăieri altundeva contribuția lor nu era mai variată și mai impresionantă ca în țările de limbă germană. Analizându-le realizările, suntem tentați să conchidem că mulți dintre acești evrei sclipitori simțeau în inimile lor că Germania era locul ideal de manifestare a talentelor evreilor. Oare nu aspira acum Germania, și pe bună dreptate, la supremația culturală în lume? Și oare nu puteau evreii să joace un rol semnificativ – poate chiar covârșitor – în a ajuta Germania să demonstreze legitimitatea unei asemenea pretenții? Nu era acesta sensul adevărat, modern și profan al vechiului îndemn adresat evreilor, de a fi „lumina călăuzitoare pentru neevrei"?

Existau diverse moduri în care evreii puteau să-i ajute pe germani să ajungă în fruntea lumii. Germania era la acea oră o mare putere industrială, precum și o putere intelectuală de frunte. Cine putea să reunească cel mai bine aceste două atribute, în sprijinul progresului atât de clamat de germani, decât evreii, puternici în ambele privințe, mereu conștienți, datorită lungii și dureroasei lor istorii, de modul în care forța economică putea fi creată și călăuzită de subtilități mentale? Unul dintre cei care și-au dat foarte bine seama de această conjunctură favorabilă a fost Walther Rathenau (1867–1922), care i-a succedat tatălui său la conducerea marelui sindicat patronal AEG din industria de electricitate, iar mai târziu a ajuns, pentru scurt timp și în mod tragic, ministru de externe al Germaniei. El nu a fost doar industriașul de frunte al Germaniei, ci și unul dintre cei mai controversați autori de lucrări despre stat, societate și

economie – eseurile sale sunt cuprinse în cinci volume – și un vizionar în felul său. Și el a suferit la fel de mult din pricina antisemitismului, ca oricare alt evreu: „În tinerețea fiecărui evreu german", scria el, „se ivește momentul dureros pe care și-l va aminti toată viața, când pentru prima oară devine pe deplin conștient că a venit pe lume ca cetățean de categoria a doua și că nici un talent și nici o împlinire nu-l poate elibera din această condiție"[197]. Cu toate acestea, Rathenau nu s-a lăsat cuprins de disperare. El credea cu patimă în asimilare. Era convins că antisemitismul german era în mod fundamental un produs aristocratic, care va dispărea odată cu încheierea conducerii aristocrate, sortită să fie eclipsată de noua clasă industrială conducătoare[198], moment care va fi urmat cu repeziciune de asimilarea completă și finală. Acest lucru, la rândul său, va oferi elementului evreiesc din finanțe și industrie posibilitatea să-și aducă o contribuție decisivă la o societate nouă și emergentă, după modelul american sau chiar mai bună, în care proletariatul va dispărea, iar toleranța liberală va deveni suverană.

Prin urmare, pentru oameni ca Rathenau, atât botezul, cât și sionismul nu erau soluții, ci evadări lașe din fața adevăratei misiuni. Evreul ar trebui să-și afirme germanitatea, ca și umanitatea, ar trebui să facă totul conform spiritului german. Oare curajul fizic nu era o trăsătură evreiască? Dacă nu, atunci să-l facem să devină astfel! Studenții evrei erau niște dueliști mult mai impulsivi decât iuncherii neevrei. Ajunseseră atât de temuți, încât cluburile neevreilor trebuiau să născocească tot felul de motive ideologico-rasiale pentru a nu răspunde la provocările lor. Se antrenau tot timpul. Organizau competiții. În primele două decenii după reluarea Jocurilor Olimpice, evreii germani au câștigat treisprezece medalii de aur și trei de argint la sabie și floretă. Campioana germană la garduri, Helene Mayer, deținătoarea a două medalii de aur, fusese poreclită *die blonde He*. Or fi fost ei, evreii, dați afară din rândul ofițerilor, dar au oferit tot ce-au avut mai bun în ei. Bărbați ai căror bunici vorbiseră idiș, o limbă care nu avea nici un cuvânt pentru război, au luptat între 1914 și 1918 și au dobândit peste 31.500 de Cruci de Fier.[199]

Totuși, această identificare a evreilor cu spiritul german avea loc – în decursul ultimei generații înainte de Armaghedon – pe fundalul unei revoluții culturale și științifice care se îndrepta, de fapt, într-o cu totul altă direcție și în care evreii erau priviți ca fiind la pupitrul de control. Cursa înarmărilor militare și navale, ce diviza și electriza tot mai mult Europa, se desfășura în paralel cu o altă cursă, cea a înarmării intelectuale, ce diviza societatea în întregul ei. Mișcarea modernă care afecta fiecare departament al vieții artis-

tice și intelectuale acumula tot mai multă putere și energie. Devenea o forță irezistibilă. Cu toate că nu formau un bloc de neclintit, tradiția și conservatorismul opuneau o rezistență considerabilă, care a devenit tot mai violentă și mai dezlănțuită pe măsură ce modernismul și-a afișat pretențiile în ultimul deceniu înainte de 1914. Evreii, și ei, se aflau pe ambele fronturi ale bătăliei. Evreii pioși, ortodocși ori hasidici, formau poate cel mai conservator și mai reacționar element din Europa, prin aceea că deplângeau schimbările artistice și științifice. Dar în lumea neevreilor, nimeni nu-i băga câtuși de puțin în seamă, nici măcar nu știau că există, decât poate ca o piesă de mobilier uman tradițional. Pentru germani, evreii și evreitatea erau identificați etern cu modernismul în forma sa extremă.

Ceea ce nu putea fi negat era faptul că emanciparea evreilor europeni și ieșirea lor din ghetou, pentru a pătrunde în curentul intelectual și artistic principal, a accelerat în mare măsură schimbările care oricum aveau deja loc. Evreii erau iconoclaști prin însăși natura lor. Ca și profeții, ei distrugeau și răsturnau cu pricepere și bucurie feroce toți idolii convenționali. Invadau sfere prin tradiție străine și interzise evreilor, devenind fără întârziere factori principali ai dinamismului.

De pildă, tradiția muzicală evreiască era mult mai veche decât oricare alta în Europa. Muzica reprezenta un element al slujbelor evreiești, cantorul fiind o figură aproape la fel de importantă în societatea iudaică locală ca și rabinul. Dar muzicienii evrei, cu excepția celor convertiți, n-au jucat nici un rol în dezvoltarea muzicală a Europei, ceea ce a făcut ca pătrunderea numeroasă a compozitorilor și soliștilor evrei pe scena muzicală în deceniile de mijloc ale secolului al XIX-lea să apară drept un fenomen extrem de intens urmărit. Nu se punea problema că erau evrei. Mendelssohn se convertise, și nu numai el. Alții, precum Jacques Offenbach (1819–1880), se asimilaseră și erau indiferenți. Puțini dintre ei, precum Jacques Halévy (1799–1862) și Giacomo Meyerbeer (1791–1864), au rămas credincioși, respectând tradiția*. Lumea muzicală însă era conștientă de evreitatea lor și de influența pe care o exercitau, nu numai în calitate de

* Cu *La Juive* („Evreica") (1835), Halévy a creat noua formă a operei franceze. Fiica sa Geneviève, ulterior faimoasă amfitrioană, s-a măritat cu cel mai bun student al lui, Georges Bizet. Nepotul lui, Ludovic Halévy, a scris libretul pentru opera *Carmen* de Bizet, cea mai populară dintre toate operele franceze. Strănepotul său a fost mult prețuitul istoric Élie Halévy. Vezi Myrna Chase, *Elie Halévy: An Intellectual Biography*, Columbia University Press, New York, 1980 (*n.a.*).

compozitori, ci și ca șefi de orchestre, directori de academii de muzică, opere, teatre muzicale. De asemenea, exista în general credința că mulți alți muzicieni faimoși erau de origine evreiască. Rossini, prezent la acea vestită căsătorie în familia Rothschild, care a avut loc la Frankfurt în 1839, era considerat de mulți a fi evreu. Johann Strauss, întemeietorul familiei de muzicieni din Viena, era cu siguranță fiul unui hangiu evreu botezat din Budapesta. Chiar și Wagner se temea că ar putea fi evreu (temeri nefondate). Exista, de asemenea, suspiciunea că inovația radicală în muzică trebuia pusă inițial pe seama evreilor.

Între 1860 și 1914, s-a accentuat rezistența publică la spiritul inovator, în special în centre precum Viena, unde muzica era tratată extrem de serios. Un istoric al muzicii a spus odată că ritmul tot mai rapid al schimbării stilistice și lărgirea publicului muzical și-au dat mâna pentru a transforma „raportul între artist și public dintr-o relație în mod normal dificilă într-una patologică“[200]. Muzicienii au devenit deliberat provocatori; publicul răspundea uneori cu violență. Elementul iconoclast evreiesc făcea ca atât provocarea, cât și reacția să frizeze limitele extreme. Viena a fost cuprinsă de furie în 1897, atunci când Mahler a ajuns directorul Operei imperiale, poate cel mai important post în muzica germană. L-a primit pe merit; era unul dintre cei mai mari dirijori ai Germaniei, iar numirea a fost pe deplin justificată de varietatea și splendoarea producțiilor care au marcat cei zece ani la pupitru. Dar pentru a putea fi numit, a trebuit să se convertească la catolicism – lucru care, în ochii celor care îi urau inovațiile, departe de a-i îndepărta stigmatul iudaic, a atras și mai mult atenția asupra lui. „Nu era un om care să-și facă vreodată iluzii“, scria soția lui, „și știa că oamenii nu vor uita că era evreu. [...] Nici că ar fi dorit ca acest lucru să se uite. [...] Nu și-a negat niciodată originea evreiască. Ci mai curând a accentuat-o“[201].

Dominația lui în muzica vieneză a fost furtunoasă; intrigile ostile l-au făcut până la urmă să-și caute refugiul la New York. Toate acestea s-au întâmplat fără ca simfoniile lui să fi încins și mai mult spiritele, ele nefiind, de fapt, prezentate publicului cât a trăit el. Cu totul altfel au stat lucrurile în cazul lui Arnold Schönberg (1874–1951). Provenind dintr-o familie evreiască din Viena, a fost crescut în tradiție catolică. La optsprezece ani, când s-a convertit la protestantism, a provocat un întreg scandal (în 1933, a revenit la religia iudaică). În 1909, *Opusul 11, nr. 1 pentru pian* s-a distanțat complet de tonalitatea tradițională. Doi ani mai târziu, în mare parte ca urmare a recomandării lui Mahler, i s-a dat un post neînsemnat la

Academia Regală de Muzică din Viena, ceea ce a stârnit un protest furibund în parlamentul austriac. Avem de-a face cu Viena, s-a spus acolo, capitala muzicii europene, custodele uneia dintre bijuteriile de coroană ale culturii mondiale – și tocmai Viena trebuia să încapă pe mâinile evreului ăstuia, sau fostului evreu, sau fostului catolic, sau ce-o fi fost, care o disprețuia atât de vădit? Sentimentul ultragiului cultural era mult mai important decât antisemitismul ca atare, sau, în orice caz, a convertit la antisemitism, cel puțin deocamdată, persoane care în mod normal nu manifestaseră niciodată asemenea sentimente. Ceea ce a aprins adevărata furie profundă a fost evreul-ca-iconoclast. Când a fost prezentată la Viena – în februarie 1913 – uriașa cantată tradițională a lui Schönberg, *Gurrelieder,* sala a ovaționat timp de cincisprezece minute. Luna următoare, în același oraș, *Simfonia de cameră nr. 1* (*Opus 9*), urmată de *Altenberglieder,* compusă de elevul său neevreu Alban Berg, a generat o revoltă violentă, care a necesitat intervenția poliției. Mahler începuse totul, Schönberg a continuat pe același drum; amândoi erau evrei, stricau tineri compozitori arieni precum Berg – și așa mai departe.

Lucrurile s-au complicat și mai mult când inovația a fost însoțită de erotism. Era ingredientul introdus de Leon Bakst (1866–1924) în Ballets Russes, o creație evreiască mai presus de orice. Bakst era fiul unui vânzător ambulant care a străbătut pe jos drumul de la Grodno la Sankt-Petersburg, ducându-și tot avutul în spate, după care a făcut avere în calitate de croitor pentru armata rusă în războiul din Crimeea. Bakst era roșcovan; pătimaș de evreu în felul său, credea că majoritatea artiștilor faimoși – Rembrandt și Ruisdael, de pildă – aveau origini evreiești; Steaua lui David era marcată în monograma hârtiei sale de scris. A fost dat afară de la Academia de Arte din Sankt-Petersburg după ce a pictat subiectul cerut la examen, „Madona plângând peste trupul lui Cristos", cu o mulțime formată din evrei de ghetou lituanieni, pentru a accentua evreitatea lui Cristos și a mamei Lui: revoltată la culme, comisia a tras două linii furioase cu creionul roșu peste pânza lui.[202]

În calitatea sa de creator al costumelor Pavlovei și ale lui Nijinski, Bakst l-a prezentat pe acesta din urmă lui Deaghilev. Pentru a pune bazele companiei, un evreu, Gabriel Astruc, a contribuit cu banii necesari, urmat la timpul cuvenit de baronul Gunzberg, un evreu de la curtea țarului. Bakst era cel care crea baletele ca atare, precum și decorurile și costumele. Și punea în toate acestea copleșitorul său erotism heterosexual, cu atât mai potențat de arta sa de a acoperi sau a dezveli prin felul în care folosea vălul. Pentru *Cléopâtre,* balet

creat de el, cu care s-a deschis programul istoric de la teatrul Châtelet din Paris, pe 19 mai 1909, el a anunțat: „Un templu imens pe malurile Nilului. Coloane. O zi mohorâtă. Parfumul Orientului și multe femei încântătoare cu trupuri frumoase." Pentru rolul principal a găsit-o pe Ida Rubinstein, o frumusețe evreiască tipică; apariția spectaculoasă pe scenă a Idei, fără văluri, înconjurată de costumele și decorurile semnate de Bakst, a declanșat mișcarea. Ca să-l citățm pe Serge Lifar, „Ceea ce a atras în primul și în primul rând Parisul spre Ballets Russes a fost pictura"[203]. Cu picioarele ei lungi, profilul semit și înfățișarea orientală, Rubinstein era „pictura vie a lui Bakst" – după cum s-a exprimat Arnold Haskell.[204] În anul următor, Bakst a creat *Schéhérazade,* cel mai măreț dintre toate succesele companiei Ballets Russes, cu un harem de frumuseți într-o orgie sexuală cu negri musculoși, și încheindu-se într-o baie de sânge drept răzbunare. Acesta a fost cel mai mare șoc cultural al întregii perioade.

Dacă voluptatea lui Bakst era evreiască, la fel erau și simțul culorii și, mai important chiar, teoria lui morală despre culoare – în anumite culori folosea calități religioase („Există un anumit albastru pentru Magdalena și un alt tip de albastru pentru Messalina") pentru a obține de la public exact acele emoții de care avea el nevoie.[205] Teoria a transmis-o mai departe – în școala pe care a condus-o o vreme la Sankt-Petersburg – elevului său favorit Marc Chagall (1887–1985), nepotul unui măcelar ritual evreu. Și din nou, afirmarea artistului evreu a reprezentat un fenomen ciudat. Este adevărat că, de-a lungul secolelor, au existat multe animale (deși puține ființe umane) în arta iudaică: lei pe draperiile Torei, bufnițe pe monedele iudaice, animale pe capitelurile din Capernaum, păsări pe marginea izbucului fântânii în sinagoga Naro, construită în secolul al V-lea în Tunis; animale sculptate se găseau și pe sinagogile de lemn din Europa răsăriteană; este adevărat că cioplitorul în lemn evreu a fost prototipul plasticianului evreu modern. O carte cu ornamente populare de tradiție idiș, tipărită în Vitebsk în 1920, se asemăna cu bestiarul lui Chagall. Dar opoziția evreilor pioși față de portretizarea oricărei ființe vii era încă puternică la începutul secolului XX. Când tânărul Chaim Soutine (1893–1943), fiul unui croitor hasidic sărac, a pictat din memorie portretul rabinului din Șmilovici, tatăl lui l-a biciuit. Tatăl lui Chagall, care își câștiga existența cu cărăușia de butoaie pline cu heringi, nu a mers atât de departe când fiul său a început să studieze cu portretistul Iehuda Pen, dar a izbit de pământ cele cinci ruble, cât era onorariul, într-un gest de dezaprobare.[206]

Deci imboldul de îndepărtare de contextul religios era puternic. La fel și nevoia de a părăsi Rusia. Chagall a petrecut câteva săptămâni în închisoare pentru că a încercat să pătrundă în Sankt-Petersburg fără permis; nici lui Bakst nu i s-a îngăduit să intre (deși tatăl său era un „evreu privilegiat") decât în 1912, când își cucerise deja faima mondială.

Prin urmare, pictorii evrei au plecat la Paris și imediat spiritul iconoclast s-a afirmat, iar ei au pășit în avangarda aventurii artistice. Chagall a ajuns acolo în 1910 și a locuit în colonia înființată în vestita casă La Ruche, o construcție din lemn, nu departe de Rue de Vaugirard, care odată îi găzduise, printre alții, pe Léger, Arhipenko și Lenin. Acolo i-a găsit pe sculptorii evrei Ossip Zadkine (1890–1967) și Jacques Lipchitz (1891–1973). Moise Kisling (1891–1953) era și el în Paris. Cu toții erau evrei ashkenazi polonezi sau ruși, dar se găseau și evrei sefarzi printre ei: românul Jules Pascin* (1885–1930) și italianul din Livorno Amedeo Modigliani (1884–1920), cu care Soutine, când a ajuns și el acolo, a împărțit același pat, dormind pe rând în el. Dar avangarda artistică primise deja în rândul ei alți câțiva artiști: Camille Pissarro (1830–1903) și fiul său Lucien (1863–1944), precum și Max Liebermann (1847–1935), care a adus impresionismul în Germania. Dar acești evrei tineri nou-veniți erau *fauves,* tineri furioși. Exceptându-l pe Chagall, care a trăit pentru a înfrumuseța noul Sion, ceilalți aveau prea puțin respect pentru moștenirea lor religioasă. Soutine avea să nege că era evreu sau că se născuse în Vilnius, iar în testamentul său a lăsat o sută de franci copiilor rabinului, ca să-și cumpere bomboane și să danseze pe mormântul lui. Toți aveau însă acel impuls evreiesc, devenit caracteristic de-acum, de a-și croi fără teamă drum în noul teritoriu cultural.

Nu se poate spune că evreii ar fi avut o tendință generală de a îmbrățișa modernismul ca atare. Nu exista nici o concepție despre viață tipic evreiască, cu atât mai puțin vreun plan de a impune modernismul în întreaga lume. Un istoric al culturii a mers până acolo încât a scris că a atribui evreilor modernismul este „curată tendențiozitate antisemită și parohialism filosemit"[207]. Evreii, care erau inovatori incontestabili în propriile lor domenii, erau adesea extrem de conservatori în toate celelalte aspecte ale vieții. Astfel, Max Liebermann, ale cărui tablouri șocaseră și alarmaseră la un moment dat Germania – *Cristos copil predicând în Templu* (1879) îl prezenta

* În realitate, pictor și desenator născut în Bulgaria, pe numele lui adevărat Julius Pincas (*n.ed.*).

pe Isus drept un băietan evreu –, se lăuda că era „burghez din cap până-n picioare". Locuia în aceeași casă în care locuiseră și părinții lui, și declara: „mănânc, beau, dorm, mă plimb și lucrez cu precizia unui orologiu de biserică"[208]. Sigmund Freud (1856–1939), poate cel mai mare dintre toți inovatorii evrei, detesta „modernismul" în aproape toate formele sale de manifestare. Avea un dispreț deosebit pentru arta modernă, acuzându-i pe cei care o creau că aveau „defecte congenitale de vedere"[209]. Îi plăceau figurinele pe care le colecta, din Egiptul Antic, China, Grecia și Roma; ședea la masa lui de lucru înconjurat de ele, cam așa cum ședea Moise înconjurat de zeii casei, dar nici una nu era mai veche de Renaștere. Ca și Liebermann, Freud avea o rutină zilnică, săptămânală, lunară, anuală. Astfel: între 8 și 13, pacienți. Prânz 13–14, masa principală, care trebuia servită la oră fixă. Plimbare de întreținere, 14–15 (pe vreme urâtă și la vârsta senectuții, în loc de plimbare făcea de câteva ori înconjurul vastului său apartament). Apoi, 15–16 consultații, apoi pacienți până la cina luată la o oră târzie, apoi iar o plimbare de întreținere, urmată de scris până la 1 dimineața. Programul săptămânal era la fel de rigid: la două săptămâni marțea, întâlnire B'nai B'rith*; miercurea, cu grupul său profesional; joia și sâmbăta seara, conferințe la universitate, urmate sâmbăta de singura lui distracție, un joc de tarot în patru; duminica dimineața, vizită la mama lui.[210] Discipolii care voiau să-l vadă fie se programau, fie așteptau în anumite locuri pe traseul lui de plimbare. Ca și Marx, care nu-și lăsa fetele să învețe sau să muncească, ținându-le acasă pentru a se ocupa de cusut, de pictat în acuarelă și de cântat la pian, Freud își conducea familia în stil patriarhal. Nici Marx și nici Freud nu-și aplicau teoriile în propriile familii. Freud era fiul cel mai mare al unei mame dominatoare și împreună controlau strict viețile celor cinci surori mai mici. Când i-a venit rândul, și soția lui a intrat în rolul de subordonat. Făcea absolut totul pentru el, îi ungea chiar și peria cu pastă de dinți, ca un valet de modă veche. El nu-și discuta niciodată ideile cu soția lui care, în particular, le repudia: „Femeile în general au avut dintotdeauna probleme mari, dar n-au avut niciodată nevoie de psihanaliză ca să le depășească. După menopauză, devin mai tăcute și mai resemnate." Nici în privința copiilor săi nu-și punea în practică teoriile. Pentru a le fi lămurite tainele vieții, și-a trimis fiii la un doctor de familie. Comportamentul lui era întotdeauna extrem de respectabil.[211]

---

* Fiii Legământului – cea mai veche organizație evreiască aflată încă în activitate din lume, fondată în 1843 la New York (*n.ed.*).

Cazul lui Freud merită să fie examinat nu numai pentru enorma importanță intrinsecă a lui Freud însuși, ci și pentru modul în care opera lui se face permanent ecoul multora dintre marile teme ale spiritului și istoriei poporului evreu. El, într-adevăr, are unele pretenții de a fi considerat personajul cel mai reprezentativ al tuturor evreilor. Nu e vorba numai de faptul că Freud era un om credincios, cu atât mai puțin de faptul că credea în Tora. Considera că toate religiile erau o formă de amăgire și întreaga sa operă tindea să demonstreze faptul că credințele religioase (și de alt tip) erau inventate în totalitate de om. Dovezile nu sunt foarte concludente în a ne lămuri în ce măsură Freud stăpânea limbile ebraică și idiș[212], iar educația lui nu era câtuși de puțin iudaică, ci europeană, clasică și științifică – scria într-o minunată limbă germană, stilul său aducându-i Premiul Goethe. Dar ambii săi părinți veneau din Galiția hasidică, mama sa din orașul Brodî, ultrahasidic. Nici unul dintre copiii lui nu s-a convertit și nu s-a căsătorit cu un neevreu (fiul său Ernest a devenit un sionist). El însuși s-a identificat întotdeauna cu evreii, și în ultimul său deceniu de viață declara că nu e nici austriac, nici german, ci evreu. Îl cunoștea pe Herzl și îl respecta; nu cerea niciodată drepturi de autor de pe urma traducerilor în ebraică sau idiș ale lucrărilor sale. Biograful său, Ernest Jones, scria că Freud „simțea că era evreu până în adâncul sufletului [...] avea puțini prieteni care nu erau evrei"[213]. Când descoperirile sale l-au făcut nepopular, el s-a îndreptat spre B'nai B'rith, explicând ulterior: „În izolarea mea, m-a cuprins dorul după un cerc de oameni aleși, nobili, care, indiferent de temeritatea gestului meu, mă vor primi cu prietenie. [...] Faptul că erați evrei era cu atât mai mult pe placul meu, întrucât eu însumi eram evreu și întotdeauna mi s-a părut nu numai rușinos, ci de-a dreptul absurd să neg acest lucru."[214]

Freud însă nu s-a întors la originile sale numai pentru confort. El considera că spiritul iudaic era în stăpânirea unor mari capacități de energie. „Dacă nu-l lași pe fiul tău să crească în spiritul evreiesc", i-a spus el lui Max Graf, „îl lipsești de acele surse de energie care nu pot fi înlocuite de nimic altceva". Dar evreii nu numai că aveau o imensă energie, o calitate pe care Freud o admira foarte mult, ci puneau un preț imens pe idei care, în opinia lui, erau și mai vitale: „Ne-am păstrat unitatea datorită ideilor", scria el, „și prin ele am supraviețuit până în ziua de azi". Credea în catedocrația iudaică, supremația inteligenței, și spunea că fondarea academiei din Iavne a fost întotdeauna pentru el „una dintre cele mai importante manifestări din istoria noastră"[215].

Descoperirea bruscă a psihanalizei de către Freud, trecerea de la postura de medic la cea de vindecător, avea ceva din natura convertirii, specifică evreilor. S-a ocupat de cercetare în domeniul medicinei până la treizeci și ceva de ani. După care, brusc, și-a pierdut interesul pentru medicina convențională. Tradiția iudaică spunea că misterele trebuie păstrate pentru vârsta a doua. Maimonide, așa raționalist cum era el, a acceptat acest punct de vedere; nu a tratat cazurile mintale decât la o vârstă înaintată. Vârsta de treizeci și șase de ani era considerată extrem de semnificativă. De pildă, Baal Shem Tov s-a revelat la treizeci și șase. Ernest Jones datează „perioada de latență" la Freud între finele anului 1887, când avea treizeci și unu de ani, până în 1892, când a publicat „Ein Fall von hypnotischer Heilung" („Un caz de vindecare prin hipnoză"), când avea într-adevăr treizeci și șase de ani. Dar Freud însuși, crezând în teoria miracolului neașteptat în descoperirea științifică, a datat acest moment cu trei ani mai târziu. Spunea că s-ar fi cuvenit să fie instalată o placă de marmură pe casa în care a avut un vis semnificativ, iar pe ea să fie scris: „În această casă, pe 24 iulie 1895, taina viselor i-a fost dezvăluită doctorului Sigmund Freud." Jones ne explică faptul că descoperirea a fost precedată de o schimbare petrecută în personalitatea lui. Este clar faptul că, din acest moment, Freud a început să elaboreze un mod nou în care ființele umane să se raporteze la ele însele. El căuta – ca să-l citățm pe Jones – răspunsul la „marea problemă a modului în care omul a ajuns să fie ceea ce este", scopul suprem al „secretelor naturii interne a omului".[216]

În esență, aceasta este o căutare de tip religios și, ca în cazul fondatorilor oricărei noi religii, Freud s-a distanțat rapid de foștii săi asociați. „Cu fiecare pas pe care-l făcea în noua sa aventură, se înstrăina tot mai mult de colegii săi. Aceștia nu vedeau nici o legătură între anii săi de cercetare medicală solidă și fructuoasă și noile sale interese și metode."[217] Scânteia viziunii s-a transformat într-o religie cu totul nouă. „Ceea ce la început a fost un mic indiciu în psihopatologie", scria colegul său Hans Sachs, „efortul susținut de concentrare a unei minți originale a început să se mărească, până când a devenit un concept fundamental al psihologiei, al civilizației umane, nicidecum al dezvoltării biologice"[218].

Freud avea dinamismul unui fondator religios, sau al unui mare ereziarh, lucru ce nu poate fi contestat. „Pentru că eram evreu", spunea el, „mă simțeam liber de multe dintre prejudecățile care îi limitau pe ceilalți în a-și folosi intelectul". „Întotdeauna am simțit că parcă moștenisem întreaga sfidare și patimă cu care strămoșii noș-

tri și-au apărat Templul, și puteam să-mi sacrific cu bucurie viața pentru un singur moment măreț în istorie." Prietenului său Wilhelm Fliess i-a mărturisit că era nu atât un om de știință, un experimentator sau chiar un observator, cât mai degrabă un om de acțiune: „Prin temperamentul meu sunt un conchistador, un aventurier [...] cu acea curiozitate, îndrăzneală și tenacitate caracteristice unei asemenea ființe."[219] În opinia lui, Moise, și nu Avraam, a fost cel care a pus temeliile iudaismului; îl fascina marele legiuitor, în special statuia lui de la Roma, făcută de Michelangelo: „Timp de trei săptămâni singuratice, în septembrie 1913, am stat în fiecare zi în biserică, în fața statuii, am studiat-o, am măsurat-o, am făcut schițe, până am reușit s-o înțeleg."[220] Se identifica de asemenea cu Iosif, visătorul și vizionarul, și îi plăcea să sublinieze că experții care interpretau visele erau printre cei mai importanți dintre apropiații lui Alexandru cel Mare.

Freud a împrumutat multe elemente din iudaism. Tehnica lui de interpretare a viselor este similară în anumite privințe cu metoda folosită în *Zohar*.[221] De la prietenul său Fliess a preluat ceea ce el numea (într-o scrisoare către Jung) „natura specific mistică a misticismului meu", mai ales o fascinație față de semnificația și calitatea premonitorie a numerelor.[222] Credea până la teamă în concepte de genul *Doppelgänger* – „Cred că te-am evitat", îi scria el unui Arthur Schnitzler surprins, „dintr-un fel de refuz de a-mi vedea sosia". Suferea de o stupefiantă teamă de moarte – *Todesangst*.[223] Dacă freudismul, ca și marxismul, este într-un anumit sens un sistem de superstiții, dacă este caracterizat de aceeași calitate osmotică precum Cabala mesianică a lui Nathan din Gaza – o capacitatea de acomodare a faptelor neconvenabile pe măsură ce acestea apar – nu trebuie să ne surprindă, deoarece are același fundament: știința occidentală este mai curând un luciu de suprafață decât esență. Dar elementul iudaic în freudism nu este hasidic la origine, ci mozaic. Freud voia să fondeze un nou sistem de legi cvasireligioase, cu puterea și permanența implicate de acesta. „Noi deținem adevărul" – spunea el, și nici un lider religios nu ar fi putut să se exprime mai dogmatic.[224]

Noul crez era iudaic sub încă două aspecte importante. Tora sa, documentele sale esențiale erau propriile scrieri și cazuri ale lui Freud, și, asemenea Bibliei, reprezentau apoteoza unei povestiri. Talentul de a ilustra o teză printr-o poveste fusese o caracteristică a înțelepților, care se manifestase din nou în hasidism. Freud i-a conferit un statut științific și secularizat. Era, și într-o oarecare măsură încă este, cheia puterii sale extraordinare asupra oamenilor. Referindu-se la lucrarea sa din 1901 „Bruchstück einer Hysterie-Analyse"

(„Fragment dintr-o analiză de caz de isterie") (povestea Dorei), el nota cu o satisfacție auctorială: „Este cel mai subtil lucru pe care l-am scris până acum și va produce un efect încă și mai îngrozitor decât de obicei."[225] După cum subliniase Steven Marcus, Freud nu este niciodată mai puțin convingător decât atunci când își neagă intențiile literare: „Trebuie acum", scria el lipsit de sinceritate, „să iau în considerare o complicație căreia cu siguranță nu i-aș acorda nici o atenție dacă aș fi om de litere, preocupat de crearea unei stări mentale ca pentru o poveste, așa cum îi acord acum ca om de știință, preocupat de disecarea ei". Sau, în altă parte: „Continuă să mă surprindă faptul că istoriile de caz pe care le scriu sunt citite ca povestiri și că le lipsește, ca să spun așa, amprenta serioasă a științei."[226] În realitate, s-a preocupat la fel de mult de stilul și forma cazurilor sale pregătite pentru a fi publicate ca orice alt contemporan al său doctor și autor de povestiri – Arthur Conan Doyle, de pildă, ori Somerset Maugham –, dar în plus le-a conferit convingerea adevărului, solemnitatea și credința autorului Cărții Întâi a Regilor. Cazuri precum cel al Dorei, al „Omului cu Șobolani", al Micului Hans, al lui Schreber și al „Omului cu Lupi" sunt chiar esența revelației sale.

În al doilea rând, freudismul a fost un crez ce s-a răspândit în primul rând printre evrei, care l-au și practicat în mod deosebit. Nu este adevărat, așa cum s-a susținut adesea, că a izvorât din tratarea evreicelor bogate din Viena. Dar Josef Breuer, Ioan Botezătorul lui Freud – în măsura în care a avut așa ceva[227] – era evreu, așa cum au fost toți primii psihanaliști. Importanța lui Jung pentru Freud a constat în faptul că el a fost primul neevreu important pe care a reușit să-l atragă și care i-a devenit adept. Acesta este motivul pentru care, la al doilea Congres de psihanaliză, ținut la Nürnberg în 1910, Freud a respins obiecțiile și a propus ca Jung să fie numit președinte pe viață:

> Cei mai mulți dintre voi sunteți evrei, deci nu sunteți în stare să câștigați prieteni pentru noua învățătură. Evreii trebuie să fie mulțumiți cu rolul modern de a pregăti terenul. Este absolut necesar ca eu să pot stabili legături în lumea științelor generale. Îmbătrânesc și am obosit să fiu mereu atacat. Suntem cu toții în pericol [...]. Elvețianul [Jung] ne va salva – mă va salva pe mine, vă va salva pe voi.[228]

Freud era mozaic și în ceea ce privește calea dreaptă. Nu-l atrăgea tradiția iudaică alternativă a toleranței, a conducerii policentrice și a multitudinii de idei. Max Graf, tatăl Micului Hans, spunea că atmosfera din biroul lui Freud era ca de „întemeiere a unei religii". Pacienții erau „apostolii", iar Freud însuși, „oricât de bun la inimă

și de plin de considerație în viața lui privată", „se arăta dur și fără milă în felul în care-și prezenta ideile".[229] Freud își avea mica lui curte, ca un înțelept hasid, pe care și-a alcătuit-o în 1902, în cadrul căreia nu suporta să întâmpine rezistență serioasă. Alfred Adler (1870–1937), unul dintre primii și cei mai străluciți membri ai acestui grup, a fost tratat – din momentul în care a îndrăznit să fie în dezacord cu el – nu ca un coleg cu păreri critice, ci ca un eretic sau ca un „dezertor", un termen pe care marxiștii aveau să-l adopte și să-l popularizeze. Citându-l pe Graf: „A urmat un proces, iar capul de acuzare era erezia. [...] Freud, ca șef al bisericii, l-a alungat pe Adler; l-a dat afară din biserica oficială. În decurs de câțiva ani, am asistat la întregul proces de creare a istoriei unei biserici." Începând cu acel moment, *herem*-ul a fost adesea folosit, în special în ceea ce-l privește pe Jung, cel mai mare eretic dintre toți. Despărțirea de Jung a fost extrem de dureroasă, deoarece, după cum spune Jones, el a fost „Iosua pentru noul Moise al lui Freud". Chipul lui „se lumina de câte ori vorbea de Jung: «Acesta este fiul meu iubit, care-mi bucură sufletul.»" „Când imperiul pe care l-am întemeiat va rămâne orfan", scria el, „doar Jung trebuie să-l moștenească"[230].

Depistarea și expulzarea ereticilor erau însoțite de *odium theologicum*. Freud era „dur și tăios precum oțelul, un om care știa să urască", spune Sachs. L-a denunțat pe Albert Moll, autorul volumului *Das Sexualleben des Kindes* (*Viața sexuală a copilului*), drept o „brută" având „constituția intelectuală și morală a unui avocat chițibușar", iar când l-a dat afară din birou, „a împuțit camera ca dracul însuși". Adler era „gunoi", „plin de venin și meschinărie"; „l-am făcut mare pe un pigmeu". Wilhelm Stekel, alt „apostol", era „un păduche pe capul unui astronom" – o insultă pe care Freud a furat-o de la Heine, altul care știa să urască. Jung a devenit „ereticul", „misticul", iar termenul de „jungian" – cel mai rău din vocabularul lui Freud. Foștii adepți erau ocoliți dacă erau întâlniți pe stradă, orice referințe la ei erau eliminate din noile ediții ale operelor lui Freud, schimbate în „fost analist". Scrisorile lui Jung către Freud au fost „pierdute" timp de ani de zile.[231] În legătură cu toate aceste controverse stigmatizatoare, Freud îl cita din nou pe Heine: „Trebuie să-ți ierți dușmanii, dar numai după ce au fost spânzurați." Dovezile de spânzurătoare abundă, nici una nu vorbește însă despre iertare. Când Adler a murit, în 1937, în timpul unei călătorii la Aberdeen, Freud – trecuse de optzeci de ani la acea vreme – i-a scris lui Arnold Zweig: „Nu înțeleg de ce-l plângi pe Adler. Pentru un băiat evreu născut într-o suburbie a Vienei, moartea în Aberdeen este o carieră extraordinară."[232]

Dacă Freud avea intoleranța lui Ezdra și defectele caracteristice ale catedocrației, avea și ceva din virtuțile eroice ale acesteia: un curaj extraordinar în a apăra ceea ce el considera a fi adevărul; o îndârjire pătimașă în a urmări acest adevăr, până la capătul vieții sale, marcată de o trudă fără răgaz; o moarte de sfânt, după un cancer cu evoluție înceată, refuzând să ia morfină: „Prefer să gândesc în chinuri, decât să nu fiu în stare să gândesc limpede."[233] Arthur Koestler, care l-a văzut în ultimele sale zile, a găsit un înțelept „mic și plăpând", cu „vitalitatea indestructibilă a unui patriarh evreu".[234] Freud era, în tradiția iudaică irațională, mai degrabă tipul Nahmanide ori Besht, decât tipul Maimonide. Dar poate că tocmai de aceea el a devenit pilonul central al structurii intelectuale a secolului XX, și aceasta în sine un edificiu irațional în mare parte. Sau, pentru a varia metafora, el a dăruit umanității o nouă oglindă, și nici o altă ființă umană nu a schimbat atât de radical și de ireversibil felul în care oamenii se văd pe ei înșiși, sau cum vorbesc despre ei înșiși, căci el a modificat și vocabularul introspecției.

Dacă Freud a schimbat modul de a ne vedea pe noi înșine, Albert Einstein (1879–1955) a schimbat viziunea noastră despre univers. Prin aceasta a devenit pilonul central al secolului XX și poate și al secolului XXI, căci istoria demonstrează că marile reformulări ale legilor științifice, precum cele ale lui Galilei sau ale lui Newton ori Darwin, continuă să influențeze societatea o lungă perioadă de timp. Einstein era un evreu din Ulm, unde tatăl său avea o mică firmă de produse electrochimice. A lucrat la Berna, într-un birou elvețian de brevete, și acolo a formulat Teoria Specială a Relativității (1905) și Teoria Generală (1915). Descoperirile sale esențiale, ca și ale lui Freud, au fost făcute înainte de Primul Război Mondial; după aceea, a căutat cu îndârjire, dar în zadar, o teorie generală a câmpului care să cuprindă fizica cuantică, în a cărei formulare a avut un rol-cheie.[235]

Einstein nu a părut niciodată să fie un evreu practicant, în sensul obișnuit al cuvântului, ca și Freud, de altfel. Dar, spre deosebire de Freud, nu respingea credința în Dumnezeu ca pe o simplă iluzie, ci s-a gândit să o redefinească. Din punct de vedere intelectual, Einstein se înscria în totalitate în tradiția raționalist-iudaică a lui Maimonide și Spinoza. Un om de știință empiric de tipul cel mai riguros, formulându-și teoriile în așa fel încât să poată fi demonstrate și insistând ca demonstrarea lor să aibă loc înainte ca ele să fie validate – exact opusul dogmatismului lui Freud. Dar era pregătit să accepte existența adevărului ce nu poate fi verificat. Și, din acest punct de vedere, era mai cinstit decât Freud. Freud nega adevărul

mistic, rămânând însă în esență un mistic el însuși; Einstein a rămas un raționalist, admițând însă sfera mistică. „Misteriosul", pe care el îl privea mai mult ca emoție decât ca fapt, „se află la baza artei adevărate și a științei adevărate", spunea el. Dincolo de „cel mai profund intelect și cea mai radioasă frumusețe" se găseau adevăruri impenetrabile, „care sunt accesibile minților noastre numai în formele lor cele mai primitive". Conștientizarea acestui fapt, spunea el, constituia adevăratul sentiment religios și „doar în acest sens sunt eu un om profund religios"[236].

Ultima afirmație era o reformulare a convingerii lui Maimonide că există două moduri complementare de a percepe adevărul, rațiunea și Revelația. Dar, respingând Revelația ca atare, Einstein era mult mai aproape de Spinoza, pe care-l admira în mod deosebit. El susținea că gândirea intuitivă era esențială în formularea unui concept științific important, ca un fel de salt cu ochii închiși într-o uriașă generalizare teoretică.[237] În această privință, se apropia foarte mult de filozoful evreu francez Henri Bergson (1859–1941) – și el, ca și Einstein, punea accentul pe elementul mistic și intuitiv în știință (și pe interacțiunea dintre timp și materie).[238] Dar atât în opinia lui Einstein, cât și în opera lui, după ce intuiția crea elementele unei idei, știința și rațiunea preluau controlul. „Vreau să știu cum a creat Dumnezeu această lume", spunea el – aproape un scop mistic. Dar la cunoaștere trebuia să se ajungă prin formule matematice, verificate de știința astronomiei. Într-un anume sens, Einstein făcea ceea ce încercaseră și cabaliștii să facă, și anume să descrie creația prin numere. În vreme ce numerele lor erau intuitive, magice și neverificabile, ale lui Einstein erau concepute în mod rațional și verificate cu telescopul. Magia consta în faptul că era uimit să descopere că universul, în loc să fie haotic, așa cum se presupusese *a priori,* era, de fapt, bine ordonat, guvernat de legi ale spațiului și timpului care puteau fi modificate din când în când, așa cum modificase și el legile lui Newton, dar care, în mod fundamental, erau accesibile intelectului uman. În aceasta, spunea el, „constă «miracolul», care devine tot mai profund odată cu evoluția cunoașterii noastre"[239].

Einstein credea că macrocosmosul și microcosmosul trebuie guvernate de aceleași legi și că teoria sa generală asupra relativității va deveni în cele din urmă doar o parte dintr-o teorie unificată care să guverneze toate câmpurile electromagnetice. Fiecare relație fizică a lumii materiale va putea atunci să fie descrisă cu acuratețe în câteva pagini de ecuații. Se simțea profund înrudit cu Spinoza, care era la fel de „convins de dependența cauzală a tuturor fenomenelor, la o

vreme la care succesul ce însoțea eforturile de a dobândi o cunoaștere a relației cauzale cu fenomenele naturale era încă modest". La trei sute de ani după Spinoza, Einstein avea toate șansele să reușească. Căutarea aceasta era specific evreiască, în sensul în care era provocată de o nevoie copleșitoare de a găsi un adevăr-lege cuprinzător despre univers, o Tora științifică. Alternativa la o teorie generală era nedeterminarea, un concept respingător pentru spiritul evreiesc, deoarece pare să facă imposibilă etica sau certitudinea în ceea ce privește istoria, politica și legea.[240] De unde și faptul că toată căutarea de patruzeci de ani a lui Einstein a rămas în cele din urmă neconcludentă. Asemenea lui Maimonide, care, în codul, în comentariul și în *Călăuza* lui, a încercat să reducă vasta sa moștenire iudaică la un corpus de cunoștințe clare, raționale și de dimensiuni modeste – o *summa* iudaică –, Einstein căuta o simplitate pură și monumentală, o *summa* științifică menită să deslușească pe deplin universul.[241]

De fapt, realizările lui s-au încheiat odată cu descoperirea teoriei relativității. Adevărul ei a fost demonstrat în mod repetat și a constituit, în ultimii șaizeci de ani și mai bine, o parte centrală a corpusului științific al cunoașterii. Pentru gândirea generală însă, teoria nu a introdus o nouă mare simplitate, ci o nouă mare complexitate, căci relativitatea a fost adesea confundată cu relativismul, și mai ales cu relativismul moral. Conjuncția dintre Einstein și Freud, cel puțin în percepția populară, a dat o lovitură devastatoare certitudinilor absolute ale eticii iudeo-creștine în care Einstein, cel puțin, credea profund.[242] Pentru multe minți întunecate, aceasta nu era decât încă o datorie greu de dus care se adăuga în contul evreilor. Odată cu formularea și demonstrarea teoriei relativității, un număr foarte mare de oameni cultivați și inteligenți au renunțat să mai încerce să țină pasul cu descoperirile științifice. Iată ce nota evreul Lionel Trilling (1905–1975), filozof al culturii, despre consecințele teoriei:

> Această excludere a celor mai mulți dintre noi din modul de gândire despre care se spune de obicei că reprezintă cea mai caracteristică realizare a epocii moderne e sortită să fie resimțită ca o lovitură adusă respectului de sine intelectual al omului. Preferăm cu toții să nu vorbim despre această umilință; dar ne mai putem îndoi că [...] a introdus în viața minților noastre un element semnificativ al îndoielii și înstrăinării, de care de acum încolo trebuie ținut cont în orice estimare a destinului gândirii noastre?[243]

Prin urmare, rezultatul net al acestei activități intelectuale dezlănțuite și al inovațiilor culturale care au avut loc la începutul secolului, o activitate în care s-a considerat că evreii au jucat un rol de frunte,

avea să producă nu numai o cursă a înarmărilor între progresiști și conservatori, ci un sentiment foarte răspândit de stupoare și anxietate. Noii intelectuali evrei laici resimțeau acest lucru la fel de puternic ca oricine altcineva, chiar și în timp ce contribuiau la el prin propria lor muncă. Dorul după certitudini rememorate este unul din marile motoare ale capodoperei lui Proust, *În căutarea timpului pierdut*. La Franz Kafka (1883–1924), întregul principiu de guvernare pare să fie dislocarea incomprehensibilă. „Sunt aici", se încheie una dintre povestirile sale, „mai mult de atât nu știu, mai departe de atât nu pot să merg. Corabia mea nu are cârmă, este dusă de vântul care suflă în regiunile cele mai îndepărtate ale morții."[244] Schönberg simțea același lucru când își rezuma viața într-o singură și ciudată metaforă: „Aveam sentimentul că am căzut într-un ocean de apă clocotită, fără să știu să înot [...] M-am străduit să dau din mâini și din picioare cât am putut mai bine [...] Nu m-am dat bătut. Dar cum puteam să mă dau bătut în mijlocul oceanului?"[245] Poetul expresionist Jacob von Hoddis, fost Hans Davidsohn, a rezumat și a agravat confuzia, producând, în 1910, o plachetă de versuri *Weltende* (*Sfârșitul lumii*), care în scurt timp a devenit cel mai faimos și mai bine-cunoscut poem în Germania. L-a citit la cabaretul literar organizat de liderul expresionist Kurt Hiller, care pretindea că era descendentul lui rabi Hilel. Poemul începea cu versul „Pălăria zboară de pe capul ascuțit al burghezului", ca imediat după aceea, din motive necunoscute acum, să rezume modernismul atât pentru cei care-l susțineau, cât și pentru cei care i se opuneau, stârnind în aceștia din urmă o furie greu de înțeles.[246] În 1914, tânărul poet a înnebunit, urmat la foarte scurtă vreme practic de întreaga Europă, într-un dans uriaș al distrugerii care a schimbat dramatic atât perspectivele, cât și situația evreilor.

PARTEA A ȘASEA

HOLOCAUSTUL

Pe 9 noiembrie 1914, într-un discurs ținut la Primăria Londrei, prim-ministrul britanic Herbert Asquith anunța dramatic: „Imperiul Turc s-a sinucis." Curtea pe care o făcea Germania Turciei, care-l determinase pe kaiser să abandoneze sprijinul activ dat sionismului, avusese, în sfârșit, succes. Sultanul se angajase să ajute Germania să iasă victorioasă, și acum era pe punctul de a declara *jihad* împotriva Marii Britanii. Asquith dorea să-i împiedice pe cei 100 de milioane de musulmani, supuși ai Imperiului Britanic, să se alăture acțiunii sultanului. Prin urmare, a ținut acest discurs prin care cerea Marii Britanii să fărâmițeze, în sfârșit, Imperiul Otoman și să redea libertatea popoarelor subjugate.[1] Dar, fără să-și dea seama, prin acest discurs nu făcea decât să adauge încă o piesă crucială la puzzle-ul statului sionist. Pentru că, prin alungarea autorității turce din Palestina, ca și din alte părți, nimic n-ar mai fi împiedicat ca, în vidul astfel creat, să se instaureze patria poporului evreu.

Ideea că evreii ar fi avut de câștigat de pe urma distrugerii Germaniei în cumplitul conflict ce stătea să izbucnească i-a surprins probabil pe mulți, la acea vreme, prin absurditatea ei. Dușmanul de moarte al evreilor era Rusia țaristă, pe care armata germană încerca acum să o sfâșie în bucăți. În Londra, evreii care locuiau în East End refuzau să lupte împotriva Germaniei tocmai din acest motiv. Toată lumea asocia elita culturală a evreilor cu Germania. Cu excepția pacifiștilor aflați la extrema stângă a spectrului politic, toți intelectualii evrei de frunte vorbitori de limbă germană, conduși de Max Liebermann, au semnat un memorandum în care își declarau sprijinul pentru obiectivele urmărite de Germania în acel război. Einstein a fost aproape singurul care a refuzat să semneze.

Când, după înfrângerea armatelor rusești la Tannenberg, trupele germane au pătruns în Polonia aflată sub ocupație rusească, evreii i-au primit cu urale, ca pe niște salvatori. Printre aceștia s-a aflat și Zeev Dov Begin, tatăl viitorului prim-ministru al Israelului. Pe lângă ebraică și idiș, el vorbea și germana, preferând-o limbii polone, pe care o numea „limba antisemitismului". Celor doi copii ai săi, tânărul

Begin și sora lui (ulterior doamna Halperin), le-a spus următoarele: „Vedeți, vor veni germanii, o cultură cu totul diferită, nu seamănă câtuși de puțin cu Rusia." Retrăgându-se, armata rusă a adunat laolaltă comunități întregi de evrei și, sub amenințarea armelor, le-a exilat în Siberia – o prefigurare sinistră a politicii minorităților dusă mai târziu de Stalin. Familia Begin a fost martoră la incendierea de către cazaci a satelor evreiești. Când au sosit germanii – avea să-și amintească ulterior doamna Halperin –, aceștia „s-au purtat minunat cu evreii. [...] Le dădeau copiilor dulciuri și biscuiți. Alți germani erau atunci, altă epocă"[2].

Germana tindea să fie *lingua franca* până și în coloniile evreiești din Palestina. Mulți dintre coloniști preferau ca limba de predare din școlile evreiești să fie germana, nu ebraica. Tot germana a fost acceptată, fără nici o opoziție, ca limbă oficială a congreselor sioniste. Filiala din Berlin a mișcării sioniste se considera sediul central al sionismului mondial, iar membrii săi cereau instituirea unui protectorat german atât pentru evrei, cât și pentru islam. Mulți credeau că marea comunitate evreiască din Salonic fusese cea care împinsese Turcia în război de partea Germaniei.[3]

Totuși, cei cu o intuiție mai profundă și-au dat seama de uriașa semnificație a deciziei britanicilor de a diviza ceea ce mai rămăsese din Imperiul Otoman. Unul dintre aceștia a fost Chaim Weizmann care, de la moartea lui Herzl, devenise cel mai eficient partizan al sionismului în Vest. „A venit vremea", scria el cu satisfacție, după discursul lui Asquith, „să vorbim deschis – să arătăm lumii atitudinea evreilor față de Palestina". Weizmann era una dintre cele mai nobile și mai importante figuri ale istoriei poporului evreu. Ca lider sionist, era la fel de abil ca și Herzl să trateze cu marii șefi de state ai lumii; în plus, putea vorbi în numele evreilor din răsărit, *Ostjuden* – întrucât era unul dintre ei. Atmosfera din familia lui, în orașul Motol din „mlaștinile Pripetului", era dintre cele mai tradiționale. Tatăl lui, care tăia cherestea și o transporta pe râu până la Marea Baltică, cunoștea pe de rost Codul lui Caro, iar cartea lui de căpătâi era *Călăuza rătăciților*. Este adevărat că, pe pereții casei, alături de Maimonide se găsea portretul baronului Hirsch, dar „Întoarcerea" era privită cu religiozitate; rabinul local i-a spus lui Weizmann: „Omul are multe de făcut, multe de învățat, multe de cunoscut și multe de suferit înainte să merite acest lucru."[4]

Desigur că Weizmann a avut multe de suferit pentru a dobândi o educație modernă. Acasă nu aveau ziare. Dascălul său de la școală era nevoit să aducă pe furiș o carte în ebraică despre științele

naturale, sub pretextul că-i predă pe profeți. Mai era și statul țarist, ale cărui reguli privind *numerus clausus* aloca evreilor cel mult 10% din locurile în școli, chiar și în orașe unde evreii reprezentau jumătate din întreaga populație. Se făcea tot posibilul ca evreii să nu ajungă la universități. Weizmann avea să scrie mai târziu: „Pe măsură ce citeai, an după an, *ukaz*-urile complicate ce se revărsau de la Sankt-Petersburg, aveai impresia că întreaga mașinărie greoaie a întinsului Imperiu Rus fusese creată doar cu scopul de a inventa și amplifica legile și regulamentele menite să îngrădească existența supușilor săi evrei." Prin urmare, educația implica o „șicanare fără de sfârșit, dezamăgiri și umilințe"[5]. Weizmann se putea lăuda cu o răbdare și o perseverență monumentale, precum și cu o mare putere de muncă, ceea ce l-a ajutat să ajungă la Universitatea Politehnică din Berlin, una dintre cele trei cele mai bune școli de știință din Europa, iar mai târziu în Elveția, unde și-a obținut doctoratul în chimie, la Fribourg (1899).

Dar abia în Anglia, unde a ajuns să predea biochimia la Universitatea din Manchester, și-a descoperit Weizmann adevărata vocație: aceea de a exploata situația în care se afla Imperiul Britanic și bunăvoința clasei lui conducătoare, pentru a putea crea patria poporului evreu. Devenit cetățean britanic în 1910, Weizmann i-a luat întotdeauna pe britanici așa cum se considerau ei înșiși a fi, adică toleranți, imparțiali, partizani ai libertății și dreptății. A mizat întreaga sa emoție pe inimile lor și, una peste alta, a obținut un profit mulțumitor. În anii dinainte de 1914, s-a apucat să cultive acest profit. L-a cunoscut pe C.P. Scott, puternicul editor al publicației liberale *Manchester Guardian*, și, prin el, a făcut cunoștință cu reprezentanții în parlament ai orașului Lancashire – Arthur Balfour, liderul conservatorilor, și Winston Churchill. Scott l-a prezentat și celui mai bun prieten politic al său, Lloyd George. Toți acești bărbați au devenit susținători convinși ai sionismului.

În mod neașteptat, Weizmann și-a găsit un aliat în parlamentarul liberal Herbert Samuel. Era membru al comunității evreiești într-o vreme când aceasta era copleșitor, uneori înveninat de antisionistă. Tatăl lui întemeiase banca Samuel Montagu, o companie cu un succes extraordinar, iar vărul său primar, Edwin Montagu, angajat al firmei, era în același timp politician și un antisionist de frunte. Samuel urmase Colegiul Balliol, un cuib de ateism, drept care a fost obligat să recunoască față de mama sa că-și pierduse acolo credința. Formal însă, continua să respecte tradiția și să-și plătească datoriile față de sinagogă, și declara cu multă mândrie că era evreu. Deci, când a intrat în cabinet, în 1909, el a fost primul evreu care a ajuns

în această poziție. Îndeplinise tot felul de însărcinări politice și în cadrul comunității evreiești din cartierul Whitechapel, și scenele șocante de mizerie și sărăcie la care fusese martor au făcut din el un sionist, lucru confirmat de implicarea lui marginală în cazul Marconi din 1911, în timpul căruia a simțit pe propria-i piele cruzimea antisemitismului, chiar și în Marea Britanie cea tolerantă.

Samuel era o persoană rece, tăcută, rezervată; nu-și exprima în public opiniile. Nici măcar Weizmann nu știa că era sionist. În secret însă, a pus la cale un plan de exploatare a intervenției turcești, și în ziua în care Asquith și-a ținut discursul, Samuel s-a dus la ministrul de externe, sir Edward Grey, având cu el o discuție extrem de importantă. Ce părere ar avea el despre o patrie a evreilor? Grey i-a răspuns că „s-a simțit întotdeauna extrem de atras de această idee... [și că el] va fi gata să participe la punerea ei în practică, dacă se va ivi ocazia". Au discutat detaliile. Samuel l-a avertizat că aria inclusă în această patrie nu putea cuprinde „Beirutul și Damascul, care aveau o populație numeroasă de origine neevreiască, ce nu putea fi asimilată". Deci, „ar fi un mare avantaj dacă restul Siriei ar fi anexat de Franța, deoarece pentru noul stat ar fi mult mai bine să aibă drept vecin o putere europeană, și nu pe turci". S-a propus atunci o împărțire între englezi și francezi, Marea Britanie urmând să ia Palestina, Franța – Siria-Libanul, de-a lungul liniilor trasate ulterior de înțelegerea secretă Sykes–Picot, realizată la Versailles. Dar asta încă nu însemna că evreii dobândeau o țară a lor. Mai târziu, în aceeași zi, Samuel s-a dus la Trezorerie, pentru a obține promisiunea de ajutor din partea lui Lloyd George, ajuns ministru de finanțe. „Mi-a spus că era nerăbdător să vadă născându-se acolo un stat al evreilor."[6]

Și astfel, Weizmann și Samuel au pus campania în mișcare. Într-un apel de instituire a protectoratului britanic pentru apărarea unui stat național al evreilor, publicația Asociației fabiene *New Statesman* argumenta: „Speranțele sioniștilor au trecut dintr-odată de pe planul ideatic pe cel al politicii concrete."[7] În realitate, era de străbătut un drum lung. Asquith, un antisemit de salon, a asistat cu un amuzament arogant la felul în care Samuel a prezentat planul său cabinetului și la opoziția îndârjită pe care a întâmpinat-o din partea vărului său antisionist, Montagu. Prim-ministrul relata aceste controverse în scrisorile sale zilnice către prietena sa, Venetia Stanley. „[Samuel] crede", scria el în 28 ianuarie 1915,

> că am putea așeza în acest teritoriu, nu foarte promițător, în jur de trei sau patru milioane de evrei și că acest lucru va avea un efect bun asupra

celor care au rămas în urmă (inclusiv el însuși, cred eu). [...] Seamănă cu o nouă ediție din *Tancred* adus la zi. Mărturisesc că nu sunt atras de această propunere de încărcare a responsabilităților noastre. Este curios cum dictonul favorit al lui Dizzie, „rasa este totul", își găsește această izbucnire, aproape lirică, tocmai la o personalitate cu o minte atât de bine ordonată și metodică precum a lui H.S.[8]

Pe 13 martie 1915, s-a referit la „memorandumul aproape ditirambic" al lui Samuel asupra Palestinei, „în care evreii împrăștiați se vor putea întoarce, cu vremea, din toate colțurile lumii și care, la timpul cuvenit, va obține dreptul de autoguvernare (ce comunitate atrăgătoare!). În mod ciudat, singurul partizan al acestei propuneri este Lloyd George, căruia, inutil să-ți mai spun, nu-i pasă câtuși de puțin de evrei" – nu dorește decât să-i țină pe „francezii agnostici, ateiști" departe de „Locurile Sfinte". Patru zile mai târziu, prim-ministrul îi spunea domnișoarei Stanley că „vărul Montagu", sau „Asirianul", cum îl numea el, a ripostat cu un „memorandum rasist", în care-l acuza pe „vărul Herbert" că era incapabil să traducă în ebraică o singură frază din planul lui, care era „o încercare destul de prezumțioasă și aproape blasfematoare (!) de a împiedica Voința Divină să-i cheme pe evrei la El". Asquith a mărturisit că limbajul folosit de colegii lui evrei certăreți mai curând îl „uimea".[9] Îndoielile i-au fost confirmate atunci când ministrul de război, lordul Kitchener, singurul ministru care fusese în regiunea respectivă, a spus că „Palestina nu va reprezenta nici o valoare pentru noi".

Cu toate acestea, evenimentele se desfășurau constant în favoarea sioniștilor. Kitchener a fost obligat să-i cedeze lui Lloyd George portofoliul muniției, fapt care l-a pus în contact pe linie profesională cu Weizmann, care acum se ocupa direct de problemele legate de război. Când Kitchener a murit înecat într-o călătorie spre Rusia, Lloyd George a preluat complet Ministerul de Război. Acest lucru a marcat începutul transferului de resurse spre bazinul mediteraneean de răsărit, făcând mult mai plauzibilă cucerirea Palestinei de către britanici. Lui Weizmann îi venea acum mai ușor să-i întâlnească pe membrii marcanți ai guvernului. Pe 18 august 1916, la Ministerul de Externe, a izbutit să-l atragă de partea sa pe lordul Robert Cecil, care avea să consemneze:

Mi-a spus, pe bună dreptate, că până și în această țară un evreu trebuie mereu să dea explicații în legătură cu existența lui, nefiind nici englez pe de-a-ntregul, nici evreu pe de-a-ntregul, și că acest lucru era valabil și avea efecte mult mai serioase și în alte țări. [...] O anumită frază pe care a spus-o poate că exprimă cel mai bine impresia pe care mi-a lăsat-o: „Nu

sunt un romantic, numai că evreii trebuie mereu să fie romantici, fiindcă pentru ei realitatea e mult prea cumplită."

Cecil s-a declarat tulburat de „caracterul impresionant al atitudinii sale, care te făcea să uiți de înfățișarea sa destul de respingătoare și chiar sordidă"[10]. Patru luni mai târziu, Asquith a fost dat afară din funcția pe care o ocupa, Lloyd George a ajuns prim-ministru, iar Balfour a devenit ministru de externe în guvernul său.

Acest fapt s-a dovedit decisiv. Asquith se înșelase în privința lui Lloyd George, care era atât filosemit, cât și sionist. După ce-i denunțase pe Rothschilzi în perioada sa mai rebelă, a recunoscut că l-a impresionat primul lord Rothschild, pe care, atunci când a izbucnit războiul, l-a convocat, împreună cu alți magnați ai finanțelor, la Trezorerie. „Lord Rothschild", a început el, „între noi au existat câteva neînțelegeri politice". „Domnule Lloyd George, nu este momentul să ne amintim de asemenea lucruri. Ce pot face ca să vă ajut?" Ulterior, Lloyd George avea să spună: „Doar bătrânul evreu a vorbit cu cap."[11] Weizmann a descoperit că el și Lloyd George „împărtășeau aceleași preocupări pentru naționalitățile mici". Noul premier era un patriot galez pătimaș, iar Samuel, de câte ori aducea în discuție planul său, nu uita să amintească faptul că „Palestina era tot atât de întinsă ca Țara Galilor". Lloyd George era de asemenea un mare cunoscător al Bibliei, un alt punct în favoarea sionismului. „Când domnul Weizmann vorbea despre Palestina, pomenea nume de locuri care-mi sunt mult mai familiare decât cele de pe frontul de vest"[12], scria el la un moment dat.

Balfour era un aliat la fel de important, deoarece în spatele unei atitudini modeste și reticente se ascundea o voință de fier, de care era nevoie pentru a depăși ezitările oficialităților și ale colegilor de la Ministerul de Externe. Odată convins de justețea unei cauze, Balfour era un om care nu mai dădea înapoi cu ușurință, fiind cel mai important convertit al lui Weizmann. Cei doi au vorbit pentru prima oară îndelung în 1906, în timpul alegerilor, când Balfour i-a reproșat lui Weizmann că respinsese propunerea cu Uganda. „Domnule Balfour, să presupunem că v-aș oferi Parisul în loc de Londra, l-ați accepta?" „Dar, domnule doctor Weizmann, noi avem deja Londra." „E adevărat, însă noi am avut Ierusalimul pe vremea când Londra nu era decât o mlaștină."[13] O altă discuție, decisivă de data asta, a avut loc pe 12 decembrie 1914. Ea merită să fie amintită, deoarece ilustrează puterea de convingere a lui Weizmann. După ce Weizmann prezentase motivele pentru care sioniștii doreau acțiune, Balfour i-a spus că, în opinia sa, problema evreiască „va rămâne

nerezolvată, fie până când evreii de aici se vor fi asimilat complet, fie până va exista o comunitate iudaică normală în Palestina". Tachinându-l, a adăugat că a discutat acest lucru în 1912 cu Cosima Wagner, o bine-cunoscută antisemită, iar ea a fost de acord! „Da", i-a răspuns Weizmann, „și o să-ți spun eu ce-a zis ea exact – că evreii își însușeau cultura, știința și industria germană. Dar", a adăugat el,

> „chestiunea esențială pe care o ignoră majoritatea neevreilor și care formează însăși esența tragediei evreiești este că acei evrei care își dăruiesc germanilor energiile și mințile o fac în capacitatea lor de germani și îmbogățesc Germania, nu evreimea, pe care, de altfel, ei o abandonează. [...] Ei trebuie să-și ascundă iudaismul, pentru a li se îngădui să-și pună la dispoziția germanilor inteligența și talentul. Ei sunt, nu în mică măsură, răspunzători pentru progresul germanilor. Tragedia este că, în vreme ce noi nu-i recunoaștem drept evrei, madame Wagner nu-i recunoaște drept germani, și astfel ne găsim acolo drept cel mai exploatat și mai neînțeles popor".

Balfour s-a emoționat până la lacrimi, i-a strâns mâna lui Weizmann și a spus că „în sfârșit, înțelesese drumul urmat de o națiune mare și aflată în suferință"[14].

Și astfel a devenit el un aliat convins al sioniștilor, iar la Ministerul de Externe a adoptat o linie de angajare clară și publică a Marii Britanii. Evenimentele erau favorabile. În ianuarie 1917, trupele britanice au trecut la cucerirea Palestinei. În aceeași lună, regimul țarist s-a prăbușit, îndepărtând astfel cel mai mare obstacol în calea sprijinului total și mondial al evreimii pentru cauza Aliaților. Prim-ministrul interimar, Kerenski, a pus capăt codului antisemit al Rusiei. La sfârșitul lunii, Germania a început războiul nelimitat al submarinelor, făcând inevitabilă intervenția americană de partea Aliaților. Guvernul american a devenit aproape automat un sprijinitor puternic al ideii de întemeiere a unui stat național evreiesc în Palestina. Obstacole existau, nu-i vorbă. Francezii detestau ideea prezenței în Ierusalim a evreilor și mai ales a protestanților britanici, în locul francezilor catolici (și atei). Conform celor spuse de sir Mark Sykes, care negocia acordul secret asupra protectoratului, omologul său francez, Georges Picot, „vorbea de pogromuri în Paris" – amintirea lui Dreyfus era încă vie – și părea să aibă „o atitudine foarte firească față de acest lucru". Începeau să se facă simțite reacții de protest și din partea arabilor sau din partea acelor departamente guvernamentale care îi reprezentau. Dar arabii se urneau cu greu, nu contribuiseră cu nimic substanțial la eforturile de război, iar „revolta lor arabă" nu impresionase câtuși de puțin; mai mult, personajul care se ocupa de această chestiune, colonelul T.E. Lawrence,

era în favoarea protectoratului britanic și a planului de întemeiere a unui stat național al evreilor. Cea mai puternică opoziție venea din partea evreilor antisioniști, în special din partea lui Montagu, aflat acum în funcția importantă și pertinentă de ministru pentru problemele Indiei. Ceea ce avea să aibă consecințe esențiale.

Angajarea britanică în susținerea planului sioniștilor avea să ia forma unei scrisori pe care Balfour, în calitatea sa de ministru de externe, i-a adresat-o lordului Rothschild, ca șef al comunității evreiești din Marea Britanie, cele două părți aprobând anticipat conținutul. Se poate spune că, spre deosebire de ilustrul său tată, mort în 1915, Walter, al doilea lord Rothschild, a provocat oarecare mirare prin faptul că a fost cooptat să participe într-unul dintre cele mai decisive evenimente ale istoriei evreilor. Este adevărat că, încă o dată spre deosebire de tatăl său, devenise mai mult sau mai puțin sionist. Dar avea un defect de vorbire și multe alte inhibiții, și întreaga sa energie se epuizase nu pentru treburi ale comunității și ale obștii, ci pentru a strânge, în tăcere, cea mai mare colecție realizată vreodată de un om. La reședința Wren din Tring, dăruită cândva de Carol II lui Nell Gwynn, adunase 2.250.000 de fluturi, 300.000 de piei de pasăre, 200.000 de ouă de pasăre și – printre alte multe specii – 144 de broaște țestoase uriașe vii, inclusiv pe cea mai mare din lume, în vârstă de 150 de ani. Publicase peste 1.200 de lucrări științifice (și hărți), descoperise 5.000 de specii noi, dintre care 250 primiseră numele lui, inclusiv o girafă, un elefant, un porc-spinos, un cangur de stâncă pitic, o pasăre a paradisului, un grangur, o muscă ai cărei ochi erau situați pe antene și un vierme intestinal. Fără ca cineva să știe, nici măcar cei foarte intimi, era de asemenea jupuit de avere de către o lady și soțul ei, care-l șantajau de peste patruzeci de ani.[15]

Totuși, Rothschild a fost bine sfătuit de Weizmann și de alții, și proiectul original al angajamentului britanic, pe care l-a conceput el și care i-a fost înmânat lui Balfour pe 18 iulie 1917, conținea trei elemente importante. Primul se referea la reconstituirea Palestinei în întregime ca stat național al evreilor. Al doilea stabilea dreptul nelimitat al evreilor la imigrare. Al treilea era autonomia internă a evreilor. Astfel, sioniștii primeau tot ceea ce și-ar fi putut dori în mod rezonabil. Weizmann a fost convins până la moarte că, dacă nu s-ar fi opus Montagu, ei le-ar fi primit pe toate trei: „Nu poate fi nici o îndoială că, fără amestec din afară – *venit în totalitate din partea evreilor!* –, acest proiect ar fi fost acceptat [de cabinetul de război] la începutul lui august, exact în forma pe care o înaintasem noi."[16] Dată

fiind însă situația, scrisoarea nu a fost aprobată de cabinet decât pe 31 octombrie, după ce suferise modificări substanțiale.[17] Nu mai identifica Palestina cu patria evreilor, nu conținea nici o referire la imigrarea nelimitată a evreilor și la autonomia internă, și garanta drepturile arabilor. Era datată 2 noiembrie 1917, iar paragraful cel mai important suna astfel: „Guvernul Maiestății Sale privește favorabil întemeierea în Palestina a unui cămin național pentru poporul evreu și va face uz de toată influența sa pentru a facilita realizarea acestui obiectiv, fiind de la sine înțeles că nu se va întreprinde nimic care să prejudicieze drepturile civile și religioase ale comunităților neevreiești existente în Palestina, sau drepturile și statutul politic de care se bucură evreii în orice altă țară." Sykes a ieșit cu textul din sala în care cabinetul ținea ședința decisivă și a spus: „Domnule Weizmann, aveți un băiat." Weizmann l-a citit și a răspuns: „Nu mi-a plăcut băiatul la prima vedere. Nu era cel la care mă așteptasem."[18]

Cu toate acestea, Declarația Balfour a constituit piesa-cheie în jocul de puzzle, căci fără ea statul evreiesc nu ar fi putut să ia ființă niciodată. Mulțumită lui Herzl și Weizmann, evreii au primit-o exact la momentul potrivit. Peste tot în lume, naționalismul și iredentismul câștigau teren. Aliații erau asaltați de popoarele supuse care cereau ca, odată cu apropiata victorie și pacea, să li se garanteze drepturi teritoriale pe o bază strict numerică, indiferent de criteriu, etnic, lingvistic ori rasial. Evreii formulau o pretenție romantică și istorică asupra Palestinei, dar această dorință a lor nu era prin nimic nouă și, conform criteriilor stabilite la înțelegerea de la Versailles, practic nu erau câtuși de puțin îndreptățiți la o asemenea pretenție. La vremea la care a fost publicată Declarația Balfour, în Palestina trăiau între 85.000 și 100.000 de evrei, dintr-o populație totală de 600.000. Aproape toți ceilalți erau arabi. Dacă arabii în totalitatea lor ar fi fost organizați cum trebuie din punct de vedere diplomatic în timpul războiului – dacă arabii din Palestina ar fi fost organizați câtuși de puțin –, nu încape îndoială că Declarația nu ar mai fi existat. Și n-ar fi putut să fie formulată nici chiar douăsprezece luni mai târziu. Dar așa, Weizmann i-a făcut pe sioniști să profite de o șansă care n-avea să se mai ivească vreodată. Prin *Tancred* și *Daniel Deronda,* el a apelat cu succes la instinctele romantice ale clasei conducătoare britanice, primind astfel poate ultimul dar *ex gratia* din partea unei mari puteri, care s-a împotrivit pur și simplu spiritului aritmetic al epocii.

La Londra, Lloyd George și Balfour considerau că profitaseră de pe urma celui mai odios război din istoria omenirii, cel puțin în privința aducerii vreunui beneficiu: anume că le dăruiseră evreilor o pa-

trie a lor. Ducându-se să ia prânzul cu prim-ministrul, de Ziua Armistițiului, Weizmann l-a găsit pe acesta citind Psalmii cu lacrimi în ochi. Ulterior, Lloyd George avea să spună adeseori că, pentru el, Palestina fusese „partea interesantă a războiului"[19]. Dar una era pentru despoții luminați de la Londra să facă promisiuni, și cu totul altceva pentru cei aflați la fața locului, în Palestina, să le pună în practică. Generalul Allenby cucerise Ierusalimul la numai o lună după publicarea Declarației și intrase în Orașul Sfânt cu umilință mândră, desculț. Când Weizmann s-a dus să-l vadă, în 1918, generalul l-a întâmpinat cu prietenie, dar copleșit de tot felul de probleme militare și administrative. „Deocamdată însă nu se poate face nimic. Trebuie să fim extrem de atenți, să nu rănim susceptibilitățile populației." Majoritatea ofițerilor superiori britanici nu știau nimic despre Declarație. Unul sau doi erau filoevrei. Alții erau antisemiți. Mai erau și dintre cei filoarabi, așteptând din partea lor să se revolte când va sosi momentul, și să-i masacreze pe evrei. Populația evreiască locală nu reprezenta pentru ei decât gunoiul Rusiei, poate chiar bolșevici. Generalul sir Wyndham Deedes i-a dat lui Weizmann câteva pagini dactilografiate: „Ar fi bine să le citiți cu atenție. O să vă pricinuiască multe necazuri în viitor." Era o copie a *Protocoalelor înțelepților Sionului*. Documentul fusese adus acolo de misiunea militară britanică ce servise în Caucaz sub conducerea țarului, marele duce Nicolae. Se părea că toți ofițerii britanici din Palestina aveau un exemplar.[20]

Cu toate acestea, Marea Britanie a mers înainte, asigurând mandatul în Palestina în timpul negocierilor de pace.[21] Acțiunea de creare a unui cămin național evreiesc continua. Iată care era situația când britanicii au intrat în Palestina. În mare, evreii erau împărțiți în două categorii. Pe de o parte, comunitățile religioase ale înțelepților și erudiților, care existaseră întotdeauna, deși numărul lor a crescut constant în secolul al XIX-lea. În Ierusalim ocupau cartierul ghetoului evreiesc. Trăiau din fondurile filantropice strânse de la evrei din toată lumea. Universul în care se mișcau ei nu pricepea Declarația Balfour. Dar mereu se plângeau de ceva sau cereau câte ceva. Când Weizmann s-a dus să-i vadă, i-au cerut să-l convingă pe Allenby să trimită un vapor la Trieste, unde se găsea cel mai bun mirt, pentru a putea celebra Sărbătoarea Tabernaculelor așa cum trebuie.[22] Weizmann era exasperat, dar înțelegea că ei își aveau propriile priorități, așa cum el le avea pe ale sale, iar Tora – fără de care un cămin național nu avea sens – cerea tocmai respectarea strictă a legilor; și, după cum s-a observat pe bună dreptate, „ritualismul" nu este un termen jignitor în iudaism.

Apoi erau coloniștii agricultori, care se stabiliseră aici cu ajutorul unor filantropi de genul lui Montefiore. Unele colonii, precum cele fondate și subvenționate de Edmund de Rothschild, erau aproape colonii de proprietari. Când pogromurile din 1881 au provocat prima migrație numeroasă a evreilor spre Palestina, un eveniment cunoscut drept Prima Alia („înălțare"), Rothschild i-a luat pe primii sosiți sub aripa sa protectoare. S-a ocupat de administrarea coloniilor lor, a construit școli și a adus medici în primele așezări și sate, cunoscute sub numele de *moshavim*. Printre ele se numărau Ekron, Gedera, Rishon Le Tzion și Petah Tikva (refăcut) în Iudeea, Rosh Pina și Iesud ha-Maala în Galileea, și Zikron Iacov în Samaria. În 1896, Rothschild a întemeiat Metula și Beer Tuvia, așezarea sioniștilor ruși. În acest stadiu, din cele 1.700.000 de lire puse la dispoziție pentru fondarea așezărilor, 100.000 de lire proveneau din buzunarul lui Rothschild. Nu avea timp pentru Herzl, pe care-l considera un agitator politic, sau pentru ruși precum Weizmann, în opinia lui niște *schlemeli* (nerozi). Unei delegații de sioniști, printre membrii căreia se afla și Nordau, i-a spus: „Acestea sunt coloniile mele și-am să fac cu ele tot ce poftesc."[23] Totuși, în 1900, le-a predat în grija noii Asociații a Colonizării Evreiești, deși a continuat să le asigure fonduri. Din anii 1890 datează sate-colonii precum Rehovot și Hadera, și imediat, la începutul secolului, au apărut Kefar Tavor, Iavneel, Menahemia și Kineret. Nu toate coloniile se ocupau de agricultură. Începeau să fie construite și fabrici. În Jaffa, Haifa și chiar în Ierusalim au apărut cartiere noi.

Apoi, din 1904, în urma unor pogromuri și mai cumplite petrecute în Rusia, a avut loc a Doua Alia, cu mult mai numeroasă. Cu această ocazie, au sosit în Palestina 40.000 de imigranți, dintre care unii au construit noua suburbie-grădină din Jaffa, care avea să devină marele oraș Tel Aviv. În același an, noii coloniști, în marea lor majoritate tineri, au întemeiat primul kibutz („colectiv") la Degania, pentru a pune capăt la ceea ce ei considerau a fi marele scandal al fermelor administrate de evreii veniți de pe continent, dar unde munca propriu-zisă o făceau arabii angajați. În frunte cu Arthur Ruppin (1876–1943), însărcinat de Wolffsohn să conducă filiala palestiniană a mișcării sioniste, sioniștii s-au apucat de o muncă susținută de colonizare. Kibutzurile, care erau ferme colective voluntare, constituiau structura principală, sponsorizată și alimentată financiar de sioniști, ajungând la un moment dat la două sute. Dar mai existau și *Moshav ovdim,* sate agricole ai căror membri dețineau teren în proprietate privată, însă cooperau pentru cumpărarea echipamentului, precum

și *Moshav shitufi,* ai căror membri erau proprietari doar peste casele lor, lucrând pământul în colectiv. Ruppin, evreu prusac, era de profesie sociolog, economist și statistician; a adus cu sine această combinație sobră de calități, la care s-au mai adăugat o mare putere de muncă, perseverență și o înțelegere neînduplecată a sentimentelor iudaice, punându-le pe toate în slujba transformării ideii sioniste în practică. Mai mult decât oricine altcineva, el răspundea de tot ceea ce era necesar pentru patria cea nouă.

Se punea, de asemenea, problema apărării noilor colonii de jefuitori. Bărbații tineri din cea de-a Doua Alia, care făcuseră parte din grupurile de autoapărare evreiești, menite să se opună pogromurilor din Rusia, au înființat în 1909 Societatea Ha Shomer, sau a Sentinelelor. Fotografii de epocă îi înfățișează încinși cu banduliere și carabine, purtând bocanci rusești și acoperăminte de cap arabe, arătând ca niște șeici cazaci absolvenți de facultate. Era nevoie de ceva mai mult, și iată că s-a ivit un om care să le ofere ceea ce le trebuia – acest om a fost Vladimir Jabotinski (1880–1940). La fel ca Herzl, era scriitor, un mare admirator al teatrului și venea din cel mai romantic oraș evreiesc, Odessa. Acest port bogat de la Marea Neagră, exportator de grâne, a ocupat un loc special în istoria poporului evreu. Se găsea în Rusia, nu-i vorbă, dar avea o atmosferă puternic cosmopolită, aproape mediteraneeană, un aer cald de la miazăzi. Jabotinski vorbea, firește, rusa, germana, engleza, franceza și idiș, ca și ebraica. Asemenea majorității evreilor din Odessa – Trotki a fost un alt exemplu –, era un orator înnăscut. Prin 1900, în Odessa se găseau aproximativ 170.000 de evrei, o treime din populația orașului, ceea ce făcea din el un centru al antisemitismului de cel mai brutal tip și, în același timp, al culturii iudaice. Cultura, însă, era laică. Comunitatea evreiască din Odessa a fost prima condusă de *maskilim.* Rabinii ortodocși aveau oroare de acest lucru și îi preveneau pe evreii pioși să nu pună piciorul în oraș, care, spuneau ei, atrăgea toate scursorile din Zonă, devenind o a doua Sodoma. Se spunea că „focul iadului arde în jurul Odessei până la o distanță de zece parasangi"*. Mulți dintre primii sioniști aici au apărut – printre ei, și Leon Pinsker, autorul *Autoemancipării*, și Ahad Ha'Am, filozoful de frunte de la începutul mișcării sioniste. La Odessa exista o presă iudaică extrem de puternică, în care Jabotinski s-a afirmat curând ca un sionist militant și agresiv. Făcea totodată parte din forța de autoapărare din Odessa.

* Unitate variabilă de măsură persană pentru lungime, echivalentă cu aproximativ 5 kilometri (*n.tr.*).

La izbucnirea Primului Război Mondial, Jabotinski a fost numit corespondent de front pentru un ziar din Moscova, ceea ce i-a permis să călătorească în Orientul Mijlociu. Turcii îi tratau pe evreii palestinieni ca potențiali trădători, iar actele lor de terorism au redus populația de peste 85.000 la mai puțin de 60.000. În Alexandria se găseau 10.000 de refugiați evrei, locuind în mizerie, dar măcinați de dispute interne. Ashkenazii și sefarzii doreau să aibă cantine separate. Elevii de la noul Gimnaziu Herzl din Tel Aviv nu cooperau cu nici un chip dacă nu li se vorbea în ebraică. Jabotinski – care cel mai bine ar putea fi descris drept un activist poet, oarecum asemănător cu d'Annunzio – a ajuns la concluzia că era nevoie de o armată, atât pentru a-i ține pe evrei uniți, cât și pentru a-i scoate din starea de acceptare placidă a tratamentului prost la care erau supuși. Și-a găsit un spirit înrudit în Joseph Trumpeldor (1880–1920), un recrut ciung, devenit erou în războiul ruso-japonez. Împreună, acești doi bărbați hotărâți au reușit, în ciuda opoziției britanice oficiale, să aducă o contribuție militară specific iudaică la efortul de război; întâi, Trupele Călare pe Catâri (Zion Mule Corps) ale Sionului, apoi trei batalioane de Pușcași Regali (Royal Fusiliers), al 38-lea (London East End), al 39-lea (voluntari americani) și al 40-lea batalion, recrutat chiar din *Ishuv*.[24] Jabotinski a servit în batalionul 38, și sub comanda lui a fost trecut Iordanul. Dar, spre disperarea și neliniștea lui, autoritățile sioniste din Palestina nu arătau vreun zel nemaipomenit să mențină în viață ceea ce devenise între timp Legiunea Evreiască, așa că britanicii au desființat-o rapid. Drept care, Jabotinski a format o organizație de autoapărare clandestină, Hagana de mai târziu, embrionul unei armate puternice.[25]

Neliniștea lui Jabotinski avea ca motiv ostilitatea evidentă și tot mai accentuată manifestată de localnicii arabi față de proiectul vizând crearea unui stat național evreiesc. Sioniștii conduși de Herzl avuseseră până atunci tendința să-i subestimeze pe arabi. În timpul primei sale vizite la Londra, Herzl luase de bune profețiile lui Holman Hunt, care cunoștea bine Palestina: „Arabii nu sunt altceva decât tăietori de lemne și sacagii. Nici măcar nu trebuie alungați, pentru că se vor dovedi foarte folositori evreilor."[26] În realitate, în rândul arabilor se dezvolta un spirit naționalist asemănător cu acela al evreilor. Diferența fundamentală era aceea că ei au început să se organizeze cu două decenii mai târziu. Naționalismul evreiesc, sau sionismul, făcea parte din mișcarea naționalistă europeană, un fenomen al secolului al XIX-lea. Dimpotrivă, arabii făceau parte din mișcarea naționalistă afro-asiatică a secolului XX. Mișcarea lor naționalistă

a început în mod efectiv în 1911, odată cu înființarea la Paris a unei organizații secrete, Al-Fatah, Arabii Tineri. Se inspirase din organizația Junilor Turci, și, asemenea ei, de la bun început s-a declarat antisionistă. După război, francezii, care – după cum am văzut – se arătaseră din capul locului total nemulțumiți de mandatul britanic, iar în timpul negocierilor de la Versailles au tras toate sforile posibile împotriva acestuia, au permis organizației Al-Fatah să-și instaleze cartierul general în Damasc, drept centru al activității antisioniste și antibritanice.[27]

Câțiva sioniști au intuit că folosirea Palestinei pentru a rezolva „problema evreiască" putea da naștere, la rândul său, „problemei arabe". Ahad Ha'Am, care vizitase Eretz Israel, scrisese în 1891 un articol intitulat „Adevărul din Palestina", cu șase ani înainte ca Herzl să declanșeze mișcarea. În articol, el lansa un avertisment. Era o greșeală mare, spunea el, ca sioniștii să-i desconsidere pe arabi ca pe niște sălbatici proști care nu-și dădeau seama ce se întâmpla. De fapt,

> arabii, ca toți semiții, au o inteligență ascuțită și sunt vicleni. [...] Ei își dau seama ce se petrece în spatele activității noastre din țară și văd clar scopul acesteia, dar preferă să tacă, întrucât deocamdată nu se tem că viitorul le e în vreun fel primejduit. Dar când existența noastră în Palestina se va dezvolta într-atât încât populația locală se va simți amenințată, ei nu vor mai ceda cu atâta ușurință. Cât de atenți trebuie să fim când avem de-a face cu un popor străin, în mijlocul căruia dorim să ne întemeiem existența! Cât de important este să ne deprindem să fim buni și să le arătăm respect! [...] Dacă un arab ajunge să judece acțiunile rivalilor săi drept oprimare sau rapt față de drepturile sale, atunci, chiar dacă nu spune nimic și așteaptă să i se iveasică momentul prielnic, mânia va rămâne vie în inima lui.[28]

Acest avertisment a fost în bună măsură ignorat. Proporțiile colonizării au făcut să crească prețul pământului, iar coloniștii evrei și agențiile de intermediere au descoperit că arabii știau să se târguiască: „Fiecare palmă de pământ de care aveam nevoie pentru munca noastră de colonizare [trebuia] cumpărată pe piața liberă", se plângea Weizmann, „la prețuri fantastice, care creșteau pe măsură ce munca noastră înainta. Fiecare îmbunătățire pe care o aduceam sporea valoarea pământului încă necumpărat în acea zonă anume și proprietarii arabi de pământ nu pierdeau nici o ocazie să încaseze bani grei. Ne-am pomenit nevoiți să acoperim pământul Palestinei cu aur evreiesc"[29]. De unde și tendința evreilor de a-i considera pe arabi drept proprietari hrăpăreți, sau simpli muncitori. Își ușurau

conștiința la gândul că în acest mod, și în multe altele, arabii beneficiau de pe urma sionismului. Dar de regulă îi ignorau, ca pe simple elemente de decor uman. În 1920, Ahad Ha'Am nota: „De la începutul colonizării palestiniene, am considerat întotdeauna că poporul arab nu exista."

Naționalismul arab a devenit, în sfârșit, dinamic în timpul războiului, când trupele arabe au luptat de ambele părți și au fost curtate de ambele părți. Cât despre Aliați, au eliberat în timpul războiului o mulțime de cecuri postdatate către o mulțime de naționalități de al căror sprijin aveau nevoie. Odată cu pacea, unele cecuri s-au dovedit fără acoperire, iar arabii, în mod special, au descoperit că li se dăduseră niște hârtii contrafăcute. În locul marelui stat arab, s-au ales cu protectorate franceze în Siria și Liban și protectorate britanice în Palestina, Transiordania și Irak. În toate tratatele și înfruntările ce au marcat „pacea", singurul clan arab care a ieșit triumfător a fost cel al saudiților din Arabia. Emirul Feisal, șeful hașemiților, pe care Marea Britanie îl susținuse înainte, a fost nevoit să se mulțumească cu Transiordania. Arăta multă bunăvoință față de așezarea evreilor în zonă, considerând că acest lucru va ridica nivelul de trai al arabilor. „Noi, arabii", îi scria el lui Felix Frankfurter pe 3 martie 1919, „în special cei cultivați, privim cu cea mai profundă considerație mișcarea sionistă. [...] Noi le vom ura evreilor cel mai cald bun venit acasă."[30]

Dar Feisal supraestimase atât numărul, cât și curajul arabilor moderați care erau dispuși să lucreze împreună cu evreii. Britanicii fuseseră, de fapt, avertizați în timpul războiului că, dacă zvonurile privind patria evreilor se dovedeau adevărate, trebuiau să se aștepte la probleme mari: „Din punct de vedere politic", scria unul dintre cei mai buni informatori arabi ai lui Sykes, „un stat evreiesc în Palestina va însemna un pericol permanent pentru o pace durabilă în Orientul Apropiat"[31]. Grupul britanic care se ocupa de această problemă era format din Allenby, generalul Bols, șeful statului-major, și sir Ronald Storrs, guvernatorul Ierusalimului; ei cunoșteau foarte bine această situație și încercau să nu dea importanță ideii de întemeiere a unei patrii a evreilor. Ordinul dat de ei stabilea că Declarația Balfour „trebuie tratată ca o chestiune extrem de confidențială și cu nici un chip să nu fie dată publicității". La un moment dat, au propus chiar ca Feisal să fie făcut rege al Palestinei.[32] Dar faptul că autoritățile britanice încercau din răsputeri să-i liniștească pe arabi – fiind imediat calificați drept antisemiți de către unii evrei – nu a contat. Întoarcerea după război a refugiaților evrei din Egipt în Palestina

și sosirea și mai multor fugari din calea pogromurilor comise de rușii albi în Ucraina au marcat momentul în care arabii – amintind cuvintele lui Ha'Am – au început să se simtă amenințați. La începutul lui martie 1920, au avut loc o serie de atacuri asupra așezărilor evreiești din Galileea, într-unul dintre acestea fiind ucis Trumpeldor; au urmat revolte ale arabilor în Ierusalim. Jabotinski a fost arestat – după ce-și condusese pentru prima oară în acțiune forța de autoapărare – și odată cu el și alți membri din Hagana au fost judecați de un tribunal militar și condamnați la cincisprezece ani de muncă forțată. Și răsculații arabi au fost arestați și condamnați la închisoare, printre ei aflându-se și Haji Amin al-Husaini, care a fugit din țară și a fost condamnat la zece ani de închisoare *in absentia*.

În tulburările ce au urmat revoltelor, Lloyd George a comis o eroare fatală. Încercând să-i calmeze pe evrei, care susțineau că trupele britanice făcuseră prea puțin pentru a apăra viețile și proprietățile evreilor, l-a trimis pe Samuel drept înalt comisar regal. Evreii s-au bucurat, s-au declarat victorioși și, în momentul în care Samuel a ajuns acolo, l-au copleșit cu plângeri și pretenții. Weizmann s-a înfuriat. „Domnul Samuel va fi dezgustat", îi scria el doctorului Edu de la centrul sionist din Palestina, „și va întoarce spatele comunității evreiești, așa cum au făcut și ceilalți, iar noi o să pierdem cea mai bună șansă pe care am avut-o vreodată"[33]. De fapt, nu aceasta era adevărata problemă. Pe Samuel nu l-a deranjat atitudinea inoportună a evreilor. Ceea ce-l preocupa pe el erau acuzațiile de incorectitudine pe care i le aduceau arabii din pricină că era evreu. Samuel încercase întotdeauna să împace și capra, și varza. Voia să fie evreu fără să creadă în Dumnezeu. Voia să fie sionist fără să intre în nici o organizație sionistă. Acum voia să susțină crearea unui stat național evreu fără să-i supere pe arabi. (Ei bine, acest lucru nu se putea întâmpla.) Era o chestiune intrinsecă întregului concept sionist că arabii palestinieni nu se puteau aștepta la drepturi depline în cadrul teritoriului principal al coloniilor evreiești. Dar Declarația Balfour se referea în mod specific la salvgardarea drepturilor civile și religioase ale „comunităților neevreiești existente", Samuel înțelegând din aceasta că arabii trebuiau să se bucure de drepturi și posibilități egale. Și, într-adevăr, pentru el, această frază din Declarație reprezenta axioma întregii lui misiuni. „Sionismul practic", scria el, „este sionismul care îndeplinește această condiție esențială"[34]. Samuel era convins că putea rezolva cvadratura acestui cerc. Necrezând în Iahve, biblia lui era dezastruoasa carte a lordului Morley, *On Compromise*.

Astfel, după cum aveau evreii să descopere curând, el nu a venit acolo ca să calmeze lucrurile, ci să țină lecții. Chiar și înainte de sosirea lui, el definea „problema arabă" ca fiind de o „extremă importanță". I-a criticat pe sioniști pentru că nu „recunoscuseră forța și valoarea mișcării naționaliste arabe", care era foarte „reală, nicidecum o cacialma". Dacă cineva trebuia calmat, aceia erau arabii: „Singura alternativă este o politică de coerciție care este greșită în principiu și posibil să se dovedească un eșec în practică." Evreii trebuiau să facă „sacrificii considerabile". „Dacă lucrurile nu sunt conduse așa cum trebuie", îi scria el lui Weizmann pe 10 august 1921, „este foarte posibil ca vasul evreilor să naufragieze pe stânca arabilor". Liderilor evreilor palestinieni le spunea: „Voi înșivă provocați masacrul care nu va întârzia să aibă loc, dacă veți continua să-i desconsiderați pe arabi. Treceți peste ei în tăcere. [...] N-ați făcut nimic să ajungeți la o înțelegere cu ei. Nu știți decât să protestați împotriva guvernului, [...] sionismul încă n-a făcut nimic să obțină asentimentul locuitorilor și, fără asentimentul lor, imigrația nu va fi posibilă."[35]

Într-un anume sens, sfatul acesta era foarte bun. Dificultatea pentru sioniști consta în faptul că, în acele zile tulburi de la începutul anilor 1920, le venea foarte greu să sprijine efortul de colonizare și aveau prea puține resurse și prea puțină energie pentru gesturi amabile față de arabi. În orice caz, în timp ce lor le dădea asemenea sfaturi, Samuel acționa în așa fel încât făcea imposibilă urmarea lor. El credea în egalitate, în a fi imparțial. Nu pricepea că, așa cum nu era loc de egalitate între un evreu și un antisemit, nu puteai fi imparțial între coloniștii evrei și arabii care nu-i doreau acolo câtuși de puțin.

După care Samuel a mai comis o greșeală fatală. O dificultate pe care o întâmpinau britanicii în relațiile lor cu arabii era aceea că aceștia nu aveau nici un conducător oficial, mandatul regelui Feisal oprindu-se la râul Iordan. Ca urmare, au inventat titulatura de mare muftiu al Ierusalimului. În martie 1921, deținătorul acestei funcții, capul unei importante familii locale, a decedat. Fratele său mai tânăr era vestitul răsculat Haji Amin al-Husaini, grațiat și reîntors pe scena politică. Procedeul de creare a unui nou muftiu era acela ca un colegiu electoral local, format din musulmani arabi religioși, să aleagă trei candidați, iar guvernul să-l confirme pe unul dintre ei. Haji Amin, în jur de douăzeci și cinci de ani la acea vreme, nu avea nici vârsta și nici pregătirea teoretică necesare ocupării unei asemenea funcții. După Declarația Balfour, se manifestase ca

un antibritanic pătimaș. Nutrea o ură de-o viață față de toți evreii. Pe lângă cei zece ani de închisoare, se găsea în dosarele poliției și ca agitator periculos. Colegiul electoral era format în principal din moderați și, căutși de puțin surprinzător, Haji Amin a ieșit ultimul pe listă, cu numai opt voturi în favoarea lui. Om moderat și cultivat, șeicul Hisam al-Din a fost cel ales, și Samuel l-a confirmat cu bucurie. Apoi, familia al-Husaini și extrema stângă naționalistă – cei care conduseseră revoltele din 1920 – au pornit o campanie ticăloasă de denigrare. Zidurile Ierusalimului erau pline de afișe care atacau colegiul electoral: „Trădătorii blestemați, pe care cu toții îi cunoașteți, s-au înhăitat cu evreii pentru ca unul din partida lor să fie numit muftiu."[36]

Din nefericire, în statul-major britanic se găsea un fost arhitect și adjunct al lui sir Ronald Storrs, Ernest T. Richmond, care ocupa postul de consilier pe lângă înaltul comisar în probleme arabe. Era un antisionist înflăcărat, pe care secretarul general sir Gilbert Claydon îl numea „pandantul organizației sioniste". „Este un dușman declarat al politicii sioniste și un dușman aproape la fel de sincer al politicii evreiești a Guvernului Maiestății Sale", declara o minută secretă a Ministerului Coloniilor; „guvernul [...] nu ar avea decât de câștigat dacă ar exclude din secretariatul său o figură atât de partizană ca domnul Richmond."[37] Richmond a fost cel care l-a convins pe șeicul moderat să renunțe la funcție și apoi l-a lămurit pe Samuel că, în condițiile agitației existente, ar fi un gest de prietenie față de arabi să-l lase pe Haji Amin să devină mare muftiu. Samuel s-a întâlnit cu tânărul pe 11 aprilie 1921 și a primit „asigurări că influența familiei sale și a sa personală vor fi puse în slujba liniștii în regiune". Trei săptămâni mai târziu au izbucnit revolte în Jaffa și în alte locuri, și patruzeci și trei de evrei au fost omorâți.[38]

Această numire într-o funcție considerată minoră, într-un protectorat britanic lipsit de importanță, s-a transformat într-una dintre cele mai tragice și mai decisive erori ale secolului. Nu se știe dacă un acord de conlucrare în zonă între arabi și evrei ar fi avut sorți de izbândă chiar și sub o conducere arabă rezonabilă. Dar a devenit absolut imposibilă din momentul în care Haji Amin a ajuns mare muftiu. Ca și când lucrurile n-ar fi fost și așa destul de rele, Samuel a mai comis o eroare, susținând formarea unui Consiliu Musulman Suprem, pe care muftiul și asociații săi s-au grăbit să-l acapareze și să-l transforme într-un instrument de teroare. Apoi, i-a încurajat pe arabii palestinieni să intre în contact cu vecinii lor și să promoveze panarabismul. Astfel, muftiului i s-a oferit posibilitatea să molipsească

mișcarea panarabă cu antisionismul său violent. El era un ucigaș și un organizator de ucigași, care știa să-și ademenească victimele prin vorbe. Iar marea majoritate a victimelor sale erau conaționali arabi. Scopul său principal era acela de a reduce la tăcere curentul moderat din Palestina arabă, ceea ce i-a izbutit în totalitate. A devenit opozantul de frunte al Marii Britanii în Orientul Mijlociu și, la timpul cuvenit, a făcut cauză comună cu naziștii, sprijinind cu tărie „Soluția Finală" a lui Hitler. Dar victimele principale ale personalității sale dezechilibrate erau oamenii de rând din Palestina arabă. După cum observa istoricul Elie Kedourie, „Husainii au fost cei care au condus strategia politică a palestinienilor până în 1947, ducându-i la ruina totală"[39].

Cea mai sumbră realizare a marelui muftiu a fost să creeze o prăpastie între liderii evrei și arabi, peste care nu s-a mai trecut de atunci. La Conferința de la San Remo din 1920, cu un an înainte ca el să fie numit în această funcție, protectoratul britanic și Declarația Balfour au fost confirmate în mod oficial drept elemente componente ale negocierilor de la Versailles, iar arabii și evreii au stat la aceeași masă, la Hotel Royal, pentru a sărbători evenimentul. În februarie 1939, când conferința tripartită s-a reunit la Londra, în încercarea de a rezolva diferendele dintre evrei și arabi, aceștia din urmă au refuzat categoric să șadă alături de evrei.[40] Era opera muftiului și, de-a lungul timpului, s-a concretizat în imposibilitatea de a negocia direct cu evreii, obligându-i astfel să treacă la acțiuni unilaterale, ceea ce a dus la pierderea Palestinei arabe.

Cu toate acestea, între evrei și arabi exista un conflict structural de interese ce sugera nu un stat unitar, în cadrul căruia ambele popoare să aibă drepturi egale, ci o separare de un fel sau altul. Dacă acest fapt ar fi fost recunoscut ca atare de la bun început, șansele de a găsi o soluție rațională ar fi fost mult mai mari. Din nefericire, conducerea sub mandat a fost hotărâtă în epoca Versailles, o vreme în care se presupunea în mare măsură că idealurile universale și legăturile frățești între popoare puteau să treacă peste pricinile mai vechi și mai primitive de discordie. De ce nu puteau evreii și arabii să evolueze armonios împreună, sub ochiul benign al Marii Britanii și sub supravegherea supremă a Ligii Națiunilor? Între arabi și evrei însă nu se putea pune un semn de egalitate. Arabii constituiseră deja câteva state; curând aveau să fie și mai multe. Evreii nu aveau nici unul. Una dintre axiomele sionismului era aceea că un stat nu putea să ia ființă decât acolo unde evreii se simțeau în siguranță. Și cum să se simtă în siguranță dacă nu controlau acest stat în sens

fundamental? Asta însemnând un sistem unitar, nu binar; nu împărțirea puterii, ci o conducere care să aparțină în exclusivitate evreilor.

Acest element era implicit în Declarația Balfour, după cum a explicat Winston Churchill, ministrul coloniilor, la întrunirea Cabinetului Imperial din 22 iunie 1921. Prim-ministrul canadian Arthur Meighen l-a întrebat: „Cum definiți responsabilitățile noastre în relație cu Palestina, conform angajamentului formulat de domnul Balfour?" Churchill: „Să ne străduim să facem un efort cinstit pentru a le da evreilor o șansă de a-și întemeia un cămin național al lor." Meighen: „Și să le acordăm dreptul de control asupra guvernului?" Churchill: „Dacă în decursul timpului vor deveni majoritari în țară, desigur că vor prelua puterea." Meighen: „Proporțional cu numărul arabilor?" Churchill: „Proporțional cu numărul arabilor. Ne-am luat și angajamentul că nu-i vom da pe arabi afară din țara lor și că drepturile lor politice și sociale nu vor fi încălcate."[41]

Prin urmare, întregul viitor al Palestinei depindea de problema imigrării evreiești. O altă axiomă a Declarației era aceea ca toți evreii să fie liberi să se întoarcă în patria lor. La început, guvernul britanic a acceptat acest lucru, sau mai curând l-a luat ca pe ceva de la sine înțeles. În toate discuțiile inițiale despre Palestina ca patrie, s-a pornit de la ideea nu că vor fi prea mulți evrei care vor dori să meargă acolo, ci că vor fi prea puțini. După cum se exprimase Lloyd George, „ideea că imigrația evreiască ar trebui limitată în mod artificial, pentru ca evreii să reprezinte o minoritate permanentă, nu-i trecea prin minte nici unuia dintre cei implicați în stabilirea acestei politici. Ar fi fost considerat o nedreptate și o înșelare a poporului a cărui bunăvoință încercam să o câștigăm"[42].

Cu toate acestea, imigrația a devenit curând punctul principal împotriva căruia se concentra tot mai mult rezistența arabă. Ceea ce nu era câtuși de puțin surprinzător, deoarece evreii, atâta vreme cât constituiau o minoritate, se opuneau dorinței britanicilor de a întemeia instituții reprezentative. „Ne temem", spunea Jabotinski, „și nu vrem să avem o constituție normală aici, întrucât situația din Palestina nu e normală. Majoritatea «electorilor» ei nu s-au întors încă în țară"[43]. În realitate, acest argument vulnerabil nu a fost pus la încercare, deoarece arabii, din motive de ei știute, au hotărât (în august 1922) să nu mai coopereze nici cu britanicii în politica lor. Dar știau de la bun început că imigrația evreiască era cheia puterii politice evreiești, în consecință toată agitația lor era menită să o oprească. Samuel a fost atras de această tactică. Unul dintre gesturile

sale față de arabi, atunci când a intrat în funcție, a fost să permită reapariția *Falastin*-ului, o publicație arabă extremistă, interzisă de turci în 1914 pe motiv că „incita la ură rasială". Acest act, alături de numirea marelui muftiu și de altele asemenea, a dus direct la pogromul din mai 1921, stârnit de teama ca evreii să nu „preia puterea". Răspunsul lui Samuel la aceste revolte a fost să suspende complet pentru un timp imigrarea evreilor. Trei ambarcațiuni pline cu evrei care fugeau de masacrele din Polonia și Ucraina au fost trimise înapoi la Istanbul. Samuel insista „să fie recunoscută definitiv imposibilitatea imigrării în masă", după cum s-a exprimat el. Lui David Edu i-a spus că nu va accepta să aibă o „a doua Irlandă" și că „politica sionistă nu poate fi pusă în practică",[44] ceea ce a dus la multe reacții înverșunate din partea evreilor. Edu îl asemuia pe Samuel cu Iuda. Ruppin spunea despre el că „în ochii evreilor" devenise „trădător al cauzei lor". „Patria evreilor, a promisiunilor de după război", s-a plâns Weizmann lui Churchill în iulie 1921, „s-a transformat acum într-o patrie a arabilor"[45].

O hiperbolă, desigur. Patria evreilor se dezvolta încă încet în anii 1920, dar restricțiile impuse de britanici asupra imigrării nu constituiau singurul factor inhibitor. După dificultățile din primul său an, Samuel s-a dovedit până la urmă un admirabil administrator. Succesorul său, lordul Plumer (1925–1928), a fost chiar mai bun. S-au introdus servicii publice moderne, au fost impuse legea și ordinea, iar Palestina, pentru prima oară după multe secole, a început să cunoască oarecare prosperitate. Dar evreii nu au reușit să profite de pe urma acestui context, pentru a accelera creșterea numerică a populației evreiești din Palestina – *Ishuv* – pe care o făcuse posibilă Declarația din 1917. Care este explicația?

Un motiv era acela că liderii evrei erau divizați, atât în privința obiectivelor, cât și a metodelor. Weizmann, un om răbdător, crezuse întotdeauna că întemeierea statului sionist va necesita un timp îndelungat și, cu cât infrastructura și fundațiile vor fi mai solid construite, cu atât va fi mai sigură supraviețuirea și înflorirea sa. Era mulțumit să lucreze în ritmul lent al britanicilor. Ceea ce voia el să vadă apărând în Palestina în primul și în primul rând erau instituțiile sociale, culturale, educaționale și economice, care erau de calitate excepțională în sine și aveau să dureze. „Nahalal, Degania, Universitatea, uzinele electrice Rutenberg, concesiunea de la Marea Moartă însemnau mult mai mult pentru mine din punct de vedere politic decât toate promisiunile marilor guverne și ale marilor partide politice", spunea el.[46]

Alți lideri evrei aveau priorități cu totul diferite. În anii 1920, marea forță politică ce se afirma în Israel era David Ben Gurion. Pentru el, ceea ce conta cel mai mult era natura politică și economică a societății sioniste și statul pe care aceasta avea să-l creeze. El venea din Plonsk, din Polonia rusească, și, ca multe mii de tineri *Ostjuden* inteligenți, considera că „problema evreiască" nu va putea fi niciodată rezolvată într-un cadru capitalist. Evreii înșiși trebuiau să se întoarcă la rădăcinile lor colectiviste. Cei mai mulți dintre evreii socialiști din Rusia s-au îndreptat spre o direcție marxist-internaționalistă, susținând că evreitatea era pur și simplu o consecință demodată a unei religii muribunde și a unei societăți burghezo-capitaliste și va dispărea odată cu acestea. Nachman Syrkin (1868–1924), unul dintre primii sioniști socialiști, era de părere că evreii formau un popor aparte, cu propriul lor destin, și argumenta că acest lucru nu putea fi obținut decât în cadrul unui stat cooperatist, colectivist; prin urmare, patria lor trebuia de la bun început să fie socialistă. Ben Gurion a adoptat această parte a argumentării sale. Tatăl său, Avigdor Gruen, era un sionist îndârjit, care își educase fiul la o școală ebraică modernizată și cu tutori particulari care i-au predat subiecte laice. Uneori, Ben Gurion spunea că este marxist. Dar pentru el, ca rezultat al educației primite, Biblia, și nu *Das Kapital*, era cartea de căpătâi – deși o trata ca pe o istorie și un ghid secularizat. Și el s-a dovedit a fi un evreu copil-minune, însă voința lui extraordinară, pasiunea și energia s-au manifestat în activism, nu în studiu. La paisprezece ani, conducea un grup de tineri sioniști. La șaptesprezece, era un membru activ al organizației muncitorești sioniste numite Poale Tzion. La douăzeci, era colonist în Eretz Israel, membru al comitetului central al partidului și unul dintre inițiatorii primei platforme politice a partidului, în octombrie 1906.

Tânărul Ben Gurion se mișca dezinvolt pe scena internațională. A trăit într-o comunitate evreiască din Salonic, în Istanbul și în Egipt. O mare parte a Primului Război Mondial a petrecut-o în New York, organizând biroul He-Halutz, care îi ghida pe potențialii colonești spre Palestina, dar a servit și în Legiunea Evreiască. Totuși, în toată această activitate, au rămas neclintite trei principii importante. În primul rând, prioritatea principală a evreilor trebuia să fie revenirea în țară; „colonizarea țării este singurul sionism adevărat, tot restul fiind autoamăgire, vorbe goale, pur și simplu o pierdere de vreme"[47]. În al doilea rând, structura noii comunități trebuia gândită astfel încât să sprijine acest proces într-un cadru socialist. În al treilea rând, liantul cultural al societății sioniste trebuia să fie limba ebraică.

Ben Gurion nu s-a abătut nici o clipă de la aceste trei principii, însă instrumentele politice cu care intenționa să le implementeze variau – ceea ce avea să devină o caracteristică sionistă. Pe parcursul secolului trecut, partidele politice sioniste au suferit permanent mutații, dar în acest spațiu nu vom încerca să le analizăm în detaliu. Ben Gurion, în special, avea să fie un notoriu creator de partide și totodată elementul care le diviza. În 1919, a deschis conferința inaugurală a partidului Ahdut ha-Avoda. Zece ani mai târziu (1930), l-a unit cu aripa politică din Poale Tzion, formând Mapai, Partidul Muncitoresc sionist. Mai solidă era Histadrut, mișcarea sindicală sionistă, al cărei secretar general a devenit în 1921, transformând-o în ceva mai mult decât o federație a sindicatelor. În conformitate cu principiile sale, a preschimbat-o într-un factor de colonizare, un promotor activ al proiectelor agricole și industriale, pe care le-a finanțat și le-a inițiat, devenind, cu timpul, un mare deținător de pământuri și proprietăți, un pilon central al establishmentului socialist-sionist. Și, într-adevăr, în anii 1920, Ben Gurion a creat caracterul instituțional esențial a ceea ce avea să devină statul sionist. O activitate care i-a răpit timpul și energia și, deși scopul tuturor eforturilor sale era în ultimă instanță să accelereze imigrația, nu aceasta a fost consecința imediată. Infrastructura căpăta contur, dar cei care aveau s-o populeze nu se grăbeau să sosească.

Aceasta era principala grijă a lui Jabotinski. Prioritatea sa absolută era aceea de a aduce cât mai mulți evrei în Palestina, în cel mai scurt timp, pentru a putea fi organizați politic și militar și pentru a putea prelua frâiele statului. Desigur că era bine, după cum spunea Weizmann să promovezi proiecte educaționale și economice specifice, dar numărul populației trebuia să vină pe primul loc. Era de asemenea bine, după cum spunea Ben Gurion, ca țara să fie colonizată. Jabotinski trata cu dispreț ideea, susținută cu tărie de Weizmann și Ben Gurion, că trebuia făcută o distincție între diferitele tipuri de coloniști. Ben Gurion îi voia pe *halutzim,* pionierii, dornici să facă toată munca grea ce rupea șalele, pentru a nu mai depinde de munca arabă. Atât el, cât și Weizmann arătau ostilitate aripii religioase a sioniștilor, care a fondat Partidul Mizrahi („Centrul spiritual") în 1902 și care și-a mutat operațiunile în Palestina în 1904. Membrii acestui partid au început prin a-și constitui propria rețea de școli și instituții, în paralel cu sioniștii secularizați, și să-și conducă propriile campanii de imigrare. În opinia lui Weizmann, Mizrahi încuraja tipul greșit de imigranți evrei: pe cei din ghetouri, în special din Polonia, care nu voiau să muncească pământul, ci să se stabilească la

Tel Aviv, să creeze acolo concerne capitaliste și – dacă erau inteligenți – să se angajeze în speculații imobiliare.

În 1922, Churchill, care a fost întotdeauna prosionist, a pus capăt interdicției impuse asupra imigrării. Însă Cartea Albă, publicată în acel an, insista pentru prima oară pe ideea că imigrația putea fi nelimitată, dar trebuia să reflecte „capacitatea economică a țării la momentul respectiv de a-i absorbi pe nou-sosiți". În practică, acest lucru însemna că evreii puteau primi vize de imigrare dacă plăteau 2.500 de dolari, ceea ce, în opinia lui Weizmann, avea drept consecință faptul că urma să predomine tipul Mizrahi. Pentru Jabotinski, acesta era un lucru secundar. Numărul era mai important. Nu era mulțumit de ritmul în care rezolvau problema Weizmann și guvernul britanic, care voiau să asigure o componentă *halutzim* a populației palestiniene, chiar dacă acest lucru ar fi durat sute de ani. El unul dorea o înmulțire grabnică, și trebuie spus, privind retrospectiv, că avea o percepție mult mai puternică a realității decât Weizmann și britanicii.

Jabotinski nu era pregătit să accepte ca britanicii să administreze imigrația. În concepția lui, această problemă trebuia să constituie preocuparea exclusivă a politicienilor evrei, a căror urgență era crearea instituțiilor statului. Pe acest temei a părăsit executivul sionist în 1923, ca doi ani mai târziu să pună bazele Uniunii Revizioniștilor Sioniști, pentru a folosi toate resursele capitalismului evreiesc și pentru a aduce în Palestina „cel mai mare număr de evrei în perioada cea mai scurtă de timp". A reușit să-și facă o mulțime de adepți în Europa răsăriteană, în special în Polonia, unde membrii aripii tinere revizioniste militante, Betar – al cărei organizator a devenit Menahem Begin –, purtau uniforme, învățau să tragă cu arma și se antrenau în acest sens. Scopul era acela de a forma statul evreiesc printr-un act spontan și irezistibil de voință.

De fapt, toți cei trei lideri evrei au supraestimat dorința reală a evreilor de a emigra spre Palestina în anii 1920. După tulburările din anii imediat postbelici, în special pogromurile din Polonia și Ucraina, evreii s-au bucurat și ei, ca toată lumea, de prosperitatea deceniului. Dorința de a se îmbarca în vapoare cu destinația Haifa s-a domolit. Revoltele din 1920 și 1921 nu erau prea încurajatoare. În anii 1920, populația evreiască din Palestina s-a dublat, fără îndoială, ajungând la 160.000, la fel și numărul coloniilor agricole. Către sfârșitul deceniului existau 110 colonii, cu 37.000 de muncitori evrei care lucrau 175.000 de acri de teren agricol. Dar numărul total al imigranților nu depășea 100.000, din care 25% nu doreau să se

stabilească acolo. Prin urmare, rata netă a imigrației era de numai 8.000 pe an. În 1927, anul de vârf al prosperității deceniului trei, nu au venit decât 2.713, iar 5.000 au plecat. În 1929, an de cumpănă în economia mondială, sosirile și plecările au înregistrat valori egale.

În aceasta constă marea ocazie pierdută și rădăcinile tragediei. În timpul anilor liniștiți, când Palestina era relativ deschisă, evreii nu voiau să vină aici. Din 1929, poziția lor economică și politică, dar mai ales siguranța lor au început să se deterioreze în întreaga Europă. Însă pe măsură ce creșteau preocuparea și nerăbdarea de a ajunge în Palestina, se înmulțeau și obstacolele în calea intrării lor în țară. În același an a avut loc încă un pogrom arab, în timpul căruia au fost uciși 150 de evrei. Și de această dată reacția britanică a fost aceea de a înăspri condițiile de imigrare. Ministrul laburist al coloniilor, lordul Passfield, se arăta nepăsător: Cartea sa Albă din 1930 era primul semn, de netăgăduit, de antisionism într-un document oficial britanic. Beatrice Webb, soția lui, i-a spus lui Weizmann: „Nu pot să înțeleg de ce evreii fac atâta caz din pricina câtorva zeci de-ai lor uciși în Palestina. Tot atâția mor în fiecare săptămână la Londra, în accidente de mașină, și nimănui nu-i pasă."[48] Prim-ministrul britanic, Ramsay MacDonald, avea mai multă înțelegere. Mulțumită lui s-a putut relua imigrația.

De data asta însă, erau sute de mii de evrei înspăimântați, care încercau să intre în Palestina. Dar cu fiecare val de imigrare evreiască, valul reacției arabe devenea tot mai violent. Jabotinski considera că o cifră de 30.000 de imigranți pe an era satisfăcătoare. Limita a fost depășită în 1934, când au sosit 40.000. În anul următor, numărul a crescut cu mai mult de jumătate – 62.000. În aprilie 1936, a avut loc o mare revoltă arabă și pentru prima oară britanicii au început să fie confruntați cu neplăcutul adevăr că mandatul lor în Palestina pierdea teren. În raportul întocmit pe 7 iulie 1937 de către o comisie condusă de lordul Peel, se recomanda reducerea imigrării evreilor la 12.000 pe an, concomitent impunându-se restricții și asupra achiziționării de terenuri. În același timp însă, se propunea și o împărțire teritorială. Fâșia coastei, Galileea și valea Iezreel urmau să alcătuiască statul evreu. Dealurile Iudeei, Neghev și Efraim trebuiau să se constituie într-un stat arab. Britanicii urmau să administreze o enclavă sub autoritatea mandatului britanic de la Ierusalim, prin Lyda și Ramle, până în Jaffa. Arabii au respins furioși această propunere, organizând o nouă revoltă în același an. Anul următor, conferința panarabă de la Cairo a adoptat o politică prin care toate statele și comunitățile arabe se angajau să acționeze la

nivel internațional pentru a împiedica evoluția pe mai departe a statului sionist. Britanicii au renunțat la ideea împărțirii teritoriale și, după eșecul conferinței tripartite de la Londra, care a avut loc la începutul anului 1939 și căreia arabii au avut grijă de la bun început să-i taie orice șansă de reușită, Declarația Balfour a fost și ea îngropată. O nouă Carte Albă, publicată în mai, stipula că în următorii cinci ani aveau să fie primiți încă 75.000 de evrei, după care imigrația nu mai putea să aibă loc decât cu acordul arabilor. În același timp, Palestina trebuia să pornească treptat pe drumul independenței. La acea dată, se găseau 500.000 de evrei în Palestina. Dar arabii formau încă o mare majoritate. Prin urmare, dacă era pus în aplicare planul britanicilor, arabii aveau să controleze orice stat nou care ar fi apărut, iar evreii aflați acolo ar fi fost alungați.

Această serie tragică de evenimente a creat tensiuni explicabile în cadrul mișcării sioniste, deoarece diferitele ei facțiuni aveau păreri diferite despre modul în care trebuiau să reacționeze. În 1931, Weizmann a fost destituit din funcția de președinte al Congresului Sionist Mondial, în urma instigărilor Partidului Mizrahi. În același an, în Palestina, alegerile pentru Adunarea sionistă a delegaților demonstra o triplă sciziune, Mapai luând treizeci și unu dintre cele șaptezeci și unu de locuri, revizioniștii șaisprezece și Mizrahi cinci. Scindarea se resimțea și în sânul armatei. Revizioniștii, Mizrahi și alți sioniști nesocialiști s-au rupt de Hagana, pentru a forma o forță rivală, Irgun.

Sciziunea fundamentală, între Mapai pe de o parte și revizioniști pe de alta, care avea să domine politica statului sionist încă de la începuturile sale, era și mai mult înveninată de învinuiri reciproce. Revizioniștii îi acuzau pe cei de la Mapai de complicitate cu britanicii și de trădare a cauzei evreilor. În schimb, ei înșiși erau denunțați drept fasciști. Ben Gurion îl numea pe Jabotinski „Vladimir Hitler". Pe 16 iunie 1933, Haim Arlozorov, șeful Departamentului politic al Agenției Evreiești, întemeiată în 1929 pentru a coordona eforturile evreilor din lumea întreagă, a fost ucis pe țărmul mării, în Tel Aviv. Era un sionist Mapai pătimaș, drept care primii suspectați au fost revizioniștii extremiști. Doi dintre ei, Abraham Stavski și Tzvi Rosenblatt, membrii unui grup extremist revizionist, Brit Habirionim, au fost arestați și acuzați de crimă. Ideologul grupului, Abba Ahimeir, a fost acuzat de complicitate. Stavski a fost condamnat la spânzurătoare în urma mărturiei unui singur martor, dar a fost achitat după recurs, în conformitate cu prevederile unei vechi legi turcești care spunea că un singur martor nu era suficient în cazul

unui caz penal. Dosarul nu a fost niciodată rezolvat, stăruind în amintirile multora din ambele tabere, timp de o jumătate de secol. Cei din Mapai erau convinși că revizioniștii nu aveau să se mulțumească doar cu crime. Revizioniștii erau convinși că Mapai recursese la străvechea metodă de persecutare folosită de neevrei, anume învinuirea de omucidere.

Dincolo de această sciziune se găsea, de fapt, o dilemă autentică, agonizantă, legată de comportamentul evreilor. Unii consideraseră că Declarația Balfour era începutul sfârșitului pentru problemele evreilor. Pe parcurs însă, nu a făcut altceva decât să creeze și mai multe opțiuni imposibile. Peste tot în lume, idealiștii evrei își rugau liderii să ajungă la o înțelegere cu arabii. În 1938, Albert Einstein, cel mai vestit evreu în viață atunci, încă privea problema patriei în termeni utopici: „Aș dori mai curând să se ajungă la o înțelegere rezonabilă cu arabii, pe temeiul conviețuirii pașnice, decât la crearea unui stat evreu; [...] felul în care resimt eu natura esențială a iudaismului se opune ideii unui stat evreu cu granițe, cu armată și cu o oarecare putere temporară, oricât de modestă. Mă tem de stricăciunile interne pe care le va suferi iudaismul – în special de pe urma dezvoltării unui naționalism îngust în chiar sânul nostru."[49] Și alții se temeau de aceste urmări, nu numai el. Dar și mai mult se temeau de faptul că evreii ar fi putut fi prinși fără un stat-refugiu în care să poată fugi la nevoie. Cum putea să fie întemeiat un asemenea stat cu acordul arabilor? Jabotinski susținea că evreii trebuiau să pornească de la premisa că sentimentele naționaliste ale arabilor erau la fel de puternice și de inflexibile ca și ale lor. Prin urmare:

> Este imposibil să ne gândim la o înțelegere de bunăvoie între noi și arabi [...] Nici acum și nici în viitorul previzibil [...] Fiecare națiune, civilizată ori primitivă, își consideră țara ca patrie a ei, unde dorește să stea pentru totdeauna ca singur și unic stăpân. O asemenea națiune nu va accepta niciodată nesilită de nimeni să primească în rândul ei alți stăpâni, nici chiar parteneri. Fiecare națiune băștinașă va lupta împotriva coloniștilor, atâta vreme cât există speranța să scape de ei. Așa se vor comporta, și așa se vor purta și arabii [palestinieni], cât timp există o licărire de speranță în inimile lor că pot preveni transformarea Palestinei în Eretz Israel.

Și încheia spunând că numai „un zid de fier din baionetele evreilor" putea să-i oblige pe arabi să accepte inevitabilul.[50]

Jabotinski făcea această declarație dură în 1923. Următoarele două decenii aveau să confere din ce în ce mai multă forță logicii argumentului său că evreii nu-și puteau permite să fie idealiști. Nu era doar o chestiune de a asigura Palestinei iudaice zidul de fier al

baionetelor pentru a-i garanta apărarea, ci se punea problema dacă evreimea europeană putea supraviețui cât de cât într-o lume care devenea tot mai mult și aproape universal ostilă.

Și asta pentru că pacea de la Versailles nu a provocat o dezamăgire cruntă doar evreilor din Palestina. Războiul din 1914–1918 era „războiul menit să pună capăt războiului", care avea să desființeze *realpolitik* de modă veche și să inaugureze o eră a dreptății, măturând vechile imperii ereditare și dăruind tuturor popoarelor dreptul binemeritat la autoguvernare. Patria evreilor din Palestina făcea parte din acest model idealist. Dar în aceeași măsură – dacă nu și mai mult – pentru majoritatea evreilor europeni conta garanția oferită de tratatul de pace prin care urmau să primească drepturi depline în calitate de cetățeni în întreaga diaspora europeană. La îndemnul lui Disraeli, marile puteri încercaseră la început să asigure un minimum de drepturi pentru evrei la Congresul de la Berlin din 1878. Dar prevederile tratatului fuseseră eludate, în special în România. O a doua încercare, mult mai hotărâtă, a fost făcută la Versailles. Evreii din Rusia au primit drepturi depline din partea guvernului provizoriu al lui Kerenski. La Versailles au fost incluse în tratat clauze prin care se acordau drepturi minorităților avute în vedere, inclusiv evreilor, în toate statele nou-create prin mărirea sau reducerea teritoriilor în urma tratatului de pace – Polonia, România, Ungaria, Austria, Cehoslovacia, Iugoslavia, Turcia, Grecia, Lituania, Letonia și Estonia. Prin urmare, în teorie și cu siguranță în mințile celor care, precum președintele Woodrow Wilson și Lloyd George, au conceput tratatul, evreii erau unii dintre beneficiarii importanți; au obținut dreptul de a-și întemeia patria în Palestina și, dacă preferau să rămână în țările de adopție, primeau drepturi cetățenești depline și garantate.

După cum s-a dovedit, Tratatul de la Versailles a constituit un element important în cea mai mare dintre tragediile poporului evreu. Căci era un legământ fără spadă. A redesenat harta Europei, a impus noi soluții unor vechi răfuieli, dar fără să ofere mijloacele practice de impunere a noilor hotărâri. Ceea ce a dus la douăzeci de ani de instabilitate tot mai accentuată, dominată de ura feroce pe care au stârnit-o prevederile sale. În această atmosferă de nemulțumire, de violențe intermitente și de nesiguranță, poziția evreilor, departe de a se îmbunătăți, a devenit tot mai nesigură. Nu era doar faptul că, după cum se întâmpla întotdeauna în vremuri de cumpănă, comunitățile evreiești tindeau să devină centrul tuturor neliniștilor și antagonismelor care se abăteau de obicei asupra altor elemente specifice și locale.

Evreii erau obișnuiți cu acest lucru. Dar acum exista o cauză suplimentară de ostilitate – identificarea evreilor cu bolșevismul.

Lucru pentru care evreii purtau o oarecare răspundere; sau, mai curând, acel evreu politic care apăruse în urma politicii radicale din a doua jumătate a secolului al XIX-lea: evreul neevreu, evreul care nega faptul că ar fi existat evrei. Acest tip de evrei socialiști constituiau un grup care, pentru o perioadă scurtă, au avut o importanță covârșitoare în istoria Europei și a evreilor. O figură reprezentativă a fost Rosa Luxemburg (1871–1919). Se născuse în Zamość, în Polonia aflată sub administrație rusă, într-o familie al cărei trecut era impecabil evreiesc. Strămoșii ei fuseseră rabini încă din secolul al XII-lea, iar mama ei, fiică și soră de rabini, îi cita necontenit din Biblie. Asemenea lui Marx, și cu mult mai puține motive decât el, Rosa nu a vădit niciodată nici cel mai mic interes pentru iudaism sau cultura de limbă idiș (deși îi plăceau glumele idiș). După cum a subliniat istoricul Robert Wistrich, specialist în socialismul evreiesc, pasiunea ei extraordinară pentru dreptatea socială și fascinația ei pentru argumentarea dialectică au fost, din câte se pare, alimentate de învățătură rabinică timp de generații întregi.[51] Cu toate acestea, în celelalte privințe era o ultra-*maskil*. Nu știa nimic despre masele evreiești. Tatăl ei era un bogat comerciant de cherestea, care a trimis-o la o școală privată exclusivistă din Varșovia, unde învățau mai ales copiii oficialităților ruse. La optsprezece ani, trecând fraudulos granița, a plecat la Zürich pentru a-și completa studiile. În 1898, a încheiat o căsătorie de conveniență cu un pictor german, cu scopul de a obține cetățenia germană, după care și-a dedicat întreaga viață politicii revoluționare.

Paralela cu Marx este destul de apropiată în anumite privințe. La fel ca Marx, avea o poziție privilegiată din punct de vedere familial, de pe urma căreia a continuat să beneficieze financiar. La fel ca el, nu știa nimic despre clasa muncitoare, nici măcar despre muncitorii evrei, și, tot ca el, nu s-a gândit niciodată să depășească această ignoranță. Ca și el, a dus o existență tipică pentru clasa de mijloc, participând la conspirații politice, scriind materiale politice, ținând discursuri la tribună și angajându-se în discuții de cafenea. Dar în vreme ce ura de sine evreiască a căpătat la Marx forma antisemitismului ofensiv, ea susținea că problema evreiască nici măcar nu exista. Antisemitismul, spunea ea, era o funcție a capitalismului, exploatat în Germania de către iuncheri și în Rusia de către țari. Marx găsise soluția; el „îndepărtase problema evreiască din sfera religioasă și rasială, conferindu-i un fundament *social,* dovedind că

ceea ce era de regulă descris și prigonit drept «iudaism» nu e altceva decât *o escrocherie,* care se manifestă în *orice* societate unde domnește *exploatarea*"[52]. De fapt, Marx nu se exprimase astfel, interpretarea ei fiind o distorsionare deliberată a textului său. În plus, aserțiunea ei era în mod limpede neadevărată. După cum observa un alt socialist evreu, Eduard Bernstein (1850–1932), antisemitismul avea rădăcini populare adânci, nu putea fi anulat ca prin farmec de către marxiști. El avea o admirație profundă pentru fiica lui Marx, Eleanor, care era foarte mândră când declara în adunările publice din East End, Londra, „sunt evreică".

Rosa Luxemburg, în schimb, nu pomenea niciodată de evreitatea ei dacă putea să evite acest lucru. Încerca să ignore atacurile antisemite la adresa ei, ceea ce era adeseori dificil, întrucât în presa germană apăreau cele mai odioase caricaturi ale ei. Pe lângă asta, exista o notă puternic antisemită în atacurile din partea sindicaliștilor și socialiștilor germani care proveneau din mediul muncitoresc. Detestau tonul ei de superioritate intelectuală și afirmațiile ei categorice, legate de ceea ce doreau „muncitorii". Dar Rosa le dădea pe toate la o parte. „Pentru adepții lui Marx", scria ea, „ca și pentru clasa muncitoare, *problema evreiască* nu există ca atare". După părerea ei, atacurile la adresa evreilor erau limitate la „sate mici și îndepărtate din sudul Rusiei și din Basarabia – adică acolo unde mișcarea revoluționară este slabă sau nu există defel". Dădea dovadă de duritate față de cei care o acuzau că simpatizează cu atrocitățile împotriva evreilor. „De ce veniți la mine cu suferințele voastre evreiești speciale?" scria ea. „Îmi pare la fel de rău pentru victimele indiene din Putumayo sau negrii din Africa. [...] Nu pot găsi un colțișor special în inima mea pentru ghetou."[53]

Deformările morale și emoționale pe care le manifesta Rosa Luxemburg erau caracteristice pentru un intelectual care încerca să introducă forțat oamenii într-o structură ideatică, în loc să lase ideile să evolueze din modul concret de comportament al oamenilor. Evreii din Europa de Est nu reprezentau o creație artificială a sistemului capitalist. Erau un popor real, cu propria lor limbă, cultură și religie. Suferințele lor erau și ele reale, iar persecuțiile la care erau supuși aveau ca motivație tocmai faptul că ei erau evrei și nimic altceva. Își aveau chiar și partidul lor socialist, Bund (abreviere a denumirii Uniunea generală a muncitorilor evrei din Lituania, Polonia și Rusia), creat în 1897. Bund făcea o campanie energică pentru drepturile civile depline ale evreilor. Problema asupra căreia nu puteau să cadă de acord membrii partidului Bund era dacă evreilor trebuia să

li se acorde un statut de autonomie atunci când avea să fie înființată „Republica Muncitorilor". Nu erau ei prea lămuriți nici în privința sionismului, și erau tot mai puțini din cauza emigrărilor, încât aveau tendința să strângă rândurile întru apărarea culturii naționale de limbă idiș.

Din pricina acestei insistențe asupra unicității culturii iudaice, erau în mod deosebit detestați de acei socialiști evrei, precum Rosa Luxemburg, care refuzau să recunoască evreilor orice fel de particularitate socială ori culturală. Ei respingeau cu vehemență orice pretenție venită din partea partidului Bund. Iar ostilitatea pe care o manifestau față de alte organizații politice ale evreilor decât a lor a contribuit la formarea ortodoxiei stângii revoluționare. În special Lenin a devenit un opozant pătimaș al drepturilor specifice ale evreilor. „Ideea de «naționalitate» evreiască este absolut reacționară", scria el în 1903, „nu numai când este expusă de susținătorii ei consecvenți (sioniștii), ci și când este rostită de buzele celor care încearcă să o combine cu ideile democrației sociale (bundiștii). Ideea de naționalitate evreiască se opune intereselor proletariatului evreu, deoarece alimentează în rândurile sale, direct sau indirect, un spirit ostil asimilației, spiritul «ghetoului»." În 1913 scria: „Oricine avansează, direct sau indirect, sloganul unei «culturi naționale» evreiești este (oricare ar fi bunele lui intenții) un dușman al proletariatului, un sprijinitor al poziției *vechi* și ținând de *castă* a evreilor, un complice al rabinilor și al burgheziei."[54]

Prin urmare, întreaga filozofie a revoluției proletariatului se baza pe presupunerea că evreul ca atare nu exista decât ca o închipuire promovată de un sistem socio-economic distorsionat. Distrugeți acest sistem și evreul-caricatură a istoriei va dispărea, precum un coșmar urât, iar evreul va deveni fost evreu, un om obișnuit. Nouă ne vine greu acum să pătrundem în mințile evreilor extrem de inteligenți și bine educați care credeau în această teorie. Dar existau mii și mii de asemenea evrei. Își urau evreitatea, și lupta pentru revoluție era, din punct de vedere moral, cel mai acceptabil mod de a scăpa de ea; aceasta conferea luptei lor revoluționare o vehemență emoțională deosebită, deoarece credeau că succesul ei va presupune o eliberare personală de povara evreiască, precum și o eliberare de autocrație a umanității în general.

În orice caz, astfel de evrei neevrei aveau o poziție de frunte în fiecare partid revoluționar, practic în fiecare țară europeană, chiar înainte, în timpul și imediat după Primul Război Mondial. Ei au devenit conducătorii insurecțiilor ce au urmat înfrângerii Germaniei

și Austriei. Bela Kun (1886–1939) a fost dictatorul regimului comunist care a deținut puterea în Ungaria între martie și august 1919. Kurt Eisner (1867–1919) s-a aflat în fruntea insurecției revoluționare din Bavaria, în noiembrie 1918, și a condus republica până când a fost ucis, patru luni mai târziu. Rosa Luxemburg, creierul întregului grup revoluționar „Spartacus", a fost ucisă cu câteva săptămâni înaintea lui Eisner.

Dar mai ales în Rusia evreii au fost cel mai aprig și mai spectaculos identificați cu violența revoluționară. Acolo, arhitectul puciului care a dat puterea dictatorială pe mâna guvernului bolșevic în octombrie 1917 a fost un neevreu, Lenin. Dar agentul care a executat planul a fost Lev Troțki (1879–1940), născut Lev Davidovici Bronstein. Tatăl lui era un *kulak,* după cum Troțki însuși avea să învețe mai târziu să-l numească, un țăran ucrainean, dar Troțki era un produs al cosmopolitismului din Odessa (urmase o școală luterană). Susținea că nici iudaismul și nici antisemitismul nu avuseseră vreun efect asupra dezvoltării sale. În realitate, au avut: exista ceva nefiresc, apropiat de ură, în felul în care se năpustise asupra bundiștilor la Congresul social-democraților ruși din 1903 (ținut la Londra), de unde, de altfel, au și fost alungați, ceea ce a pregătit drumul spre victoria bolșevismului. Pe Herzl l-a denunțat drept „un aventurier fără rușine", o „figură respingătoare". Ca și Rosa, se ferea să privească în față suferințele specifice ale evreilor, oricât de șocante ar fi fost acestea. Când a ajuns la putere, a refuzat întotdeauna să primească delegațiile evreilor. Ca și în cazul altor evrei neevrei, înăbușirea sentimentelor pe care o implica poziția sa politică s-a răsfrânt și asupra familiei sale: nu-l interesau nenorocirile abătute asupra tatălui său, care a pierdut totul în revoluție și a murit de tifos.

Troțki compensa indiferența sa față de evrei prin energia sa vulcanică și lipsa de îndurare ca revoluționar. Este foarte improbabil ca Revoluția Bolșevică să fi izbândit și să fi dăinuit fără el. El este cel care l-a învățat pe Lenin importanța sovietelor muncitorilor și modul în care să le exploateze. El personal a organizat și a condus insurecția armată care a răsturnat, de fapt, guvernul provizoriu și i-a adus pe bolșevici la putere. Troțki a creat și a controlat până în 1925 Armata Roșie, cu ajutorul căreia a asigurat supraviețuirea concretă a noului regim comunist în timpul războiului civil, care aproape că reușise să-l distrugă.[55] Mai mult decât oricine altcineva, Troțki a simbolizat violența și puterea demonică a bolșevismului și hotărârea acestuia de a înflăcăra întreaga lume. Mai mult decât oricine altcineva, a lui este vina că evreul a fost identificat în mințile maselor de oameni cu revoluția.

Consecințele pe care le-a avut acest fapt asupra evreilor, atât cele imediate, cât și cele pe termen lung, atât local, cât și în lumea întreagă, au fost stupefiante. În încercarea de a distruge regimul sovietic, armatele rușilor albi îi tratau pe toți evreii drept dușmani. În Ucraina, războiul civil a degenerat într-unul dintre cele mai ample pogromuri din istoria evreilor. Au avut loc mai mult de o mie de incidente disparate, în care au fost uciși evrei. Au fost implicate peste 700 de comunități din Ucraina și mai multe sute în Rusia. Între 60.000 și 70.000 de evrei au fost uciși.[56] În alte părți ale Europei de Est, o identificare similară a evreilor cu bolșevismul a dus direct la atacurile asupra comunităților evreiești nevinovate. Deosebit de sângeroase s-au dovedit în Polonia, după eșecul invaziei bolșevice, și în Ungaria, după căderea regimului lui Bela Kun. S-au manifestat cu intermitențe în România în tot deceniul trei al secolului XX. În toate cele trei țări, partidele comuniste locale au fost în mare parte create și conduse de evrei neevrei și în fiecare caz cei care au avut de suferit au fost evreii neimplicați în politică, tradiționali și religioși, din ghetouri și sate.

Și ca ironia tragică a tuturor acestor evenimente să fie completă, evreii de rând din Rusia nu au avut nici un beneficiu de pe urma revoluției. Dimpotrivă. S-au așteptat să primească multe din partea guvernului provizoriu al lui Kerenski, care le-a dat drepturi cetățenești depline, inclusiv dreptul de a vota și acela de a-și organiza propriile partide politice și instituții culturale. În Ucraina au fost chiar cooptați în guvernul provizoriu; un evreu se găsea în fruntea unui minister separat, acela al afacerilor evreilor; ar fi urmat să beneficieze de pe urma clauzelor cu privire la minorități, incluse în Tratatul de la Versailles. În Lituania, pe care Uniunea Sovietică nu a îndrăznit să o anexeze până în 1939, aceste garanții ale minorităților funcționau deplin și numeroasa comunitate evreiască din acea țară era poate cea mai mulțumită din toată Europa răsăriteană interbelică.

Deci pentru evrei, puciul lui Lenin a dat ceasul înapoi și, în cele din urmă, regimul comunist s-a dovedit un dezastru. Este adevărat că, o vreme, leniniștii au pus semnul egalității între antisemitism și contrarevoluție. Într-un decret din 27 iulie 1918, Consiliul Comisarilor Poporului cerea „tuturor sovietelor, delegaților muncitorilor, țăranilor și soldaților să ia măsurile cuvenite pentru a stârpi din rădăcină și în mod efectiv mișcarea antisemită". Guvernul a pus în circulație o înregistrare pe placă de gramofon a unui discurs al lui Lenin în care acesta denunța antisemitismul.[57] Dar acest efort, oarecum modest,

a fost complet anulat de atacurile violente ale lui Lenin la adresa categoriei de „exploatatori și profitori" pe care-i numea „boccegii"*, un termen menit a lovi direct în evrei, după cum a și fost interpretat. Un regim bazat pe marxism, el însuși cu rădăcini (după cum am văzut) în teoria conspirației antisemite, un regim care și-a stabilit ca scop identificarea unor întregi categorii de oameni drept „dușmani de clasă", ca apoi să-i persecute, urma cu siguranță să creeze un climat ostil evreilor. În fapt, comercianții evrei s-au aflat printre victimele principale ale politicii generale a lui Lenin de terorism împotriva „grupurilor antisociale". Mulți au fost „lichidați"; alții, poate 300.000 cu totul, au trecut clandestin granița în Polonia, statele baltice, Turcia și țările din Balcani.

Este adevărat că evreii ocupau locuri de frunte în partidul bolșevic, în eșaloanele de vârf, ca și în rândul celor de grad mai mic: la congresele partidului, 15-20% dintre delegați erau evrei. Dar erau evrei neevrei; partidul bolșevic însuși era singurul partid post-țarist care se manifesta în mod activ ostil obiectivelor și intereselor evreilor. Într-adevăr, evreii de rând sufereau din pricina legăturilor celorlalți evrei cu regimul bolșevic. Se găseau mulți bolșevici evrei în Ceka (poliția secretă) pe post de comisari, inspectori fiscali și birocrați. Conduceau raidurile organizate de partid pentru a lua cu japca grâne de la țărani. Toate aceste activități au atras asupra lor ura celorlalți. Și astfel, după cum s-a întâmplat adesea în istoria lor, evreii erau atacați din pricini contradictorii. Pe de o parte, erau „boccegii antisociali", pe de alta, erau „bolșevici". Singurele documente de arhivă sovietice care au ajuns în Occident, referitoare la Smolensk 1917–1938, arată că, în viziunea țăranilor, regimul sovietic și intermediarii evrei erau unul și același lucru. În 1922, existau amenințări că, în cazul în care comisarii își însușeau ornamentele de aur din biserici, „nici un evreu nu va rămâne în viață; îi vom ucide pe toți în timpul nopții". Străzile erau împânzite de oameni: „Bățeți-i pe evrei, salvați Rusia." În 1926, s-a manifestat chiar și o revenire la acuzațiile de omucidere rituală. Totuși, documentele respective arată că evreii se temeau și de regim: „Milițiile sunt de temut, la fel cum de temut fusese înainte jandarmeria țaristă."[58]

Teama evreilor de soviete era pe deplin justificată. În august 1919, toate comunitățile religioase iudaice au fost dizolvate, proprietățile le-au fost confiscate și majoritatea sinagogilor au fost închise

* În original, *bagman* – persoană care strânge banii pentru gangsteri, șantajiști, cămătari, mituitori (*n.tr.*).

pentru totdeauna. Studiul limbii ebraice și publicarea lucrărilor laice în ebraică au fost interzise. Erau permise tipărituri în limba idiș, dar numai în transcriere fonetică, iar cultura iudaică, deși tolerată pentru o vreme, era supusă unei supravegheri atente. Organismul de supraveghere avea în subordine și secții speciale pentru evrei, Ievsecția, înființate în filialele partidului comunist, conduse de evrei neevrei, a căror sarcină principală era aceea de a înlătura orice indiciu de „particularism cultural iudaic". Bund a fost desființat, după care s-a trecut la distrugerea sionismului de sorginte rusă. În 1917, devenise de departe cea mai puternică trăsătură politică a evreimii ruse, numărând 300.000 de membri, cu 1.200 de filiale. Din punct de vedere numeric, era mult mai puternică decât bolșevicii înșiși. Începând cu 1919, Ievsecția a lansat atacul frontal împotriva sioniștilor, folosind unități cekiste comandate de evrei neevrei. În Leningrad au ocupat sediul central al mișcării sioniste, arestând personalul și desființându-le ziarul. Același lucru l-au făcut la Moscova. În aprilie 1920, Congresul sioniștilor din toată Rusia a fost obligat să-și întrerupă lucrările de către o trupă de cekiști, în fruntea căreia se afla o tânără evreică, din ordinul căreia șaptezeci și cinci dintre delegați au fost arestați. Începând cu 1920, mii de sioniști ruși au ajuns în lagăre, dintre care puțini au mai scăpat cu viață. Partidul sionist, spunea regimul în 26 august 1922, „sub masca democrației caută să corupă tineretul evreu și să-l arunce în brațele burgheziei contrarevoluționare, în interesul capitalismului anglo-francez. Pentru a reclădi statul palestinian, acești reprezentanți ai burgheziei evreiești se bazează pe forțe reacționare, [inclusiv pe] imperialiști rapace de genul lui Poincaré, Lloyd George și papa"[59].

Din momentul în care puterea a fost preluată de Stalin, care era profund antisemit, presiunea asupra evreilor a crescut, iar la sfârșitul anilor 1920, toate formele de activitate specific iudaică au fost distruse ori reduse la minim. După aceea a desființat Ievsecția, lăsând supravegherea evreilor în seama poliției secrete. La acea vreme, evreii fuseseră eliminați din aproape toate funcțiile importante ale regimului, iar antisemitismul a devenit din nou o forță puternică în cadrul partidului. Trotki îi scria furibund și uluit lui Buharin pe 4 martie 1926: „Este oare adevărat, este posibil ca în *partidul nostru*, în *Moscova,* în *celulele muncitorești* să se desfășoare fără jenă activități agitatorice antisemite?"[60] Nu fără jenă, ci încurajate. Evreii, în special în cadrul partidului comunist, aveau să constituie un procentaj cu totul disproporționat de victime ale lui Stalin.

Una dintre acestea a fost Isaac Babel (1894–1940?), poate singurul mare scriitor evreu produs de Revoluția Rusă, a cărui tragedie

personală este un fel de parabolă a evreilor sub puterea sovietelor. Asemenea lui Troțki, el s-a format la Odessa, unde tatăl său ținea un magazin. În una dintre poveștile sale, el descrie cum, la vârsta de nouă ani, și-a văzut tatăl, umil, supus, arhetipul evreului de ghetou de-a lungul secolelor, îngenunchind la picioarele unui ofițer cazac în timpul unui pogrom. Ofițerul, scrie Babel, purta mănuși de piele galben-citron și privirile „îi erau ațintite înainte, pierdute". Odessa era leagănul unor copii evrei minune, în special cu talente interpretative, și Babel se temea ca nu cumva, fiind și el un copil inteligent, tatăl său să-l transforme într-un „pitic muzical", unul dintre „copiii cu cap mare, pistrui, cu gâturi subțiri ca tulpinile florilor și cu o roșeață de epileptic în obraji". Asemenea lui Troțki, el voia să devină un evreu neevreu, un om al violenței, ca vestiții gangsteri evrei din Moldavanka, ghetoul din Odessa, sau și mai și, ca înșiși cazacii. A luptat în armata țarului, apoi, când a venit revoluția, a intrat în Ceka și, în calitate de bolșevic, participa la raidurile din sate, în căutare de grâne. În cele din urmă, i s-a împlinit dorința, aceea de a lupta alături de cazaci sub conducerea generalului Budionnîi. Din experiențele trăite cu această ocazie a alcătuit capodopera sa, *Cavaleria roșie* (1926), un volum de povestiri în care descrie cu detalii sclipitoare și adesea șocante eforturile sale de a dobândi, după cum spune el, „cea mai simplă dintre îndemânări, și anume capacitatea de a-mi omorî semenii".

Povestirile sunt izbutite, dar efortul său n-a fost încununat de succes. Babel nu a putut să devină omul pentru care violența e ceva firesc. A rămas intelectualul evreu tipic, un „om cu ochelari pe nas și toamnă în inimă", ca să citățm una dintre memorabilele lui expresii. O temă recurentă și pregnantă a povestirilor sale este aceea a dificultății pe care o întâmpină un evreu pentru a scăpa de trecutul său cultural, dar mai ales pentru a face față morții. Un tânăr moare pentru că nu poate să-și împuște camaradul rănit. Un evreu bătrân, proprietar de magazin, nu acceptă că scopul revoluționar justifică mijloacele și cere formarea „Internaționalei oamenilor buni". Un tânăr soldat evreu este omorât, lăsând printre puținele sale lucruri portrete ale lui Lenin și Maimonide. Cei doi nu făceau casă bună, după cum avea să descopere Babel din propria-i experiență amară. Conceptul de evreu neevreu nu funcționa. Pentru Stalin, el era un evreu ca oricare altul, iar în Rusia lui Stalin, Babel a căzut dintr-o poziție privilegiată drept în închisoare. A apărut la Congresul scriitorilor din 1934, pentru a ține un discurs misterios, ironic, în care susținea că partidul, în infinita lui bunăvoință, îi lipsea pe scriitori

de o singură libertate – libertatea de a scrie prost. El însuși, a spus Babel, practica acum un nou gen literar și devenea „stăpânul tăcerii". „Am un respect atât de mare pentru cititor", a adăugat el, „încât am amuțit"[61]. A fost arestat nu mult după aceea și a dispărut pentru totdeauna, fiind probabil împușcat la începutul anului 1940. Pretinsa lui vină era aceea că făcea parte dintr-o „conspirație literară", dar motivul adevărat era că o cunoscuse la un moment dat pe soția lui Nikolai Ejov, șeful NKVD căzut în dizgrație. În Rusia lui Stalin, acesta era un motiv suficient – mai ales pentru un evreu.[62]

Cu toate acestea, în lumea de afară se știau puține despre supraviețuirea antisemitismului, în forme noi, în Rusia Sovietică, despre distrugerea instituțiilor evreiești și despre amenințarea tot mai mare la adresa evreilor sub regimul stalinist. Se presupunea pur și simplu că, atâta vreme cât evreii se găseau printre principalii instigatori ai bolșevismului, trebuiau să se numere și printre principalii săi beneficiari. Nu era câtuși de puțin înțeleasă distincția fundamentală între marea masă a evreilor care respectau tradițiile, asimilaționiști sau sioniști, și grupul specific al evreilor neevrei, care puseseră, de fapt, umărul la crearea revoluției.

În acest sens, una dintre axiomele teoriei conspirației antisemite era aceea că aparentele conflicte de interese în rândul evreilor nu erau decât un camuflaj al unei implicite identități de scopuri. Cea mai tipică invectivă antisemită era aceea că evreii „conlucrau" în culise. Conceptul de conspirație evreiască generală, implicând întruniri secrete ale înțelepților evrei, era conținută în învinuirea de omucidere din epoca medievală, fiind în multe ocazii consemnată în scris. Convocarea Sanhedrinului de către Napoleon I n-a făcut decât să reînvie în mod nefericit această idee. De atunci a devenit parte a inventarului de acuze al poliției secrete țariste, Ohrana. Una dintre suferințele acestei organizații era aceea că țarii nu dădeau dovadă de suficientă asiduitate în a dejuca conspirațiile radicale, în special cele evreiești. La un moment dat, în anii 1890, unuia dintre agenții săi din Paris i s-a cerut să ticluiască un document ce putea fi folosit pentru a-i demonstra lui Nicolae II realitatea amenințării pe care o reprezentau evreii. Falsificatorul, nu se știe cine anume, a folosit un pamflet al lui Maurice Joly, scris în 1864, care îi atribuia lui Napoleon III ambiția de a domina lumea. Originalul nu conținea nici o referire la evrei, dar, pentru monarh, documentul contrafăcut vorbea despre o conferință secretă a liderilor evrei care afirmau că, prin exploatarea democrației moderne, erau aproape de a-și atinge scopurile. Aceasta a fost originea *Protocoalelor înțelepților Sionului.*

Falsul nu a reușit să obțină ceea ce-și propusese, țarul nu s-a lăsat păcălit. „O cauză mare nu este apărată prin mijloace meschine", a scris el pe document. Atunci poliția a răspândit documentul prin diferite cartiere și, în 1905, a fost publicat pentru prima oară sub formă de capitol suplimentar la cartea lui Serghei Nilus *Lucrul cel mare din lucrul cel mic.* Dar nu a trezit prea mult interes. Abia triumful bolșevismului, în 1917, a făcut ca *Protocoalele* să renască, de data aceasta cu infinit mai mult succes. La acea vreme se vorbea mult despre asocierea evreilor cu puciul lui Lenin, în special în Marea Britanie și în Franța, care se găseau acum în faza cea mai disperată a unui lung război care le secătuise de populația masculină și de resurse. Guvernul provizoriu al lui Kerenski făcuse tot posibilul pentru a păstra Rusia activă în războiul împotriva Germaniei. Lenin a schimbat tactica, căutând o pace imediată în aproape orice condiții. Această lovitură cumplită dată cauzei Aliaților, care a dus aproape imediat la un transfer al diviziilor germane din Rusia pe frontul de vest, a renăscut în mințile unor oameni tendința de a identifica evreii cu Germania. În Marea Britanie, de exemplu, exista un grup mic, însă agresiv, în fruntea cărora se aflau Hilaire Belloc și frații Cecil și G.K. Chesterton, care lansaseră o campanie nemiloasă, cu tonuri antisemite, împotriva lui Lloyd George și a ministrului justiției, sir Rufus Isaacs, în legătură cu cazul Marconi (1911). Acum, profitând de evenimentele din Rusia, aveau ocazia să-i asocieze pe evrei cu pacifismul din Marea Britanie. La începutul lui noiembrie 1917, într-un discurs, G.K. Chesterton a amenințat: „Aș dori să le adresez câteva cuvinte evreilor. [...] Dacă vor continua să se complacă în discuții stupide despre pacifism, incitând oamenii împotriva soldaților și a soțiilor și văduvelor lor, vor afla pentru prima oară ce înseamnă cu adevărat cuvântul antisemitism."[63]

Răspândirea rapidă a *Protocoalelor*, în lumina Revoluției din Octombrie, a avut pentru o vreme un impact devastator chiar și în Marea Britanie, unde antisemitismul era un fenomen de salon, nu de stradă. Atât corespondentul din Rusia pentru *The Times,* Robert Wilton, cât și Victor Marsden, corespondent pentru *Morning Post*, erau teribil de antibolșevici și dădeau chiar semne de antisemitism. Amândoi acceptau drept autentice versiunile *Protocoalelor* văzute de ei. *The Times* a publicat o corespondență sub titlul „The Jews and Bolshevism" („Evreii și bolșevismul"), care includea o contribuție de la [scriitorul] „Verax", din 27 noiembrie 1919: „Esența iudaismului [...] este, mai presus de orice, o mândrie de rasă, o credință în superioritatea lor, în victoria lor finală; convingerea că creierul evreiesc

este superior celui creștin, pe scurt, o atitudine ce corespunde convingerii înnăscute că evreii sunt Poporul Ales, că sunt sortiți să devină într-o bună zi conducătorii și legiuitorii omenirii." *Jewish World* comenta: „Scrisoarea lui Verax marchează începutul unei ere noi și ticăloase. [...] Nu mai putem spune că nu există antisemitism în această țară care odată iubea Biblia mai presus de orice."[64] La începutul anului următor, editorul ziarului *Morning Post,* H.A. Gwynne, a scris o introducere la o carte nesemnată, intitulată *The Causes of World Unrest (Cauzele neliniștii mondiale),* bazată pe *Protocoale.* Poate că sunt autentice, poate nu, scria el. „Interesul lor principal constă în faptul că, în vreme ce cartea care le conține a fost publicată în 1905, bolșevicii evrei nu fac în ziua de azi decât să împlinească aproape literal programul schițat în *Protocoale.*" Și observa că „peste 95% din guvernul bolșevic actual sunt evrei". Urma o listă de cincizeci de membri ai guvernului, cu „pseudonimele" și „numele lor adevărate", susținând că, dintre aceștia, numai șase erau ruși, unul singur german și toți ceilalți erau evrei.[65] *The Times* publica pe 8 mai 1920 un articol intitulat „The Jewish Peril" („Pericolul evreiesc"), pornind de la presupunerea că *Protocoalele* erau autentice. Oare Marea Britanie „scăpase de o *Pax Germanica* pentru a cădea într-o *Pax Iudaica*"?

Agitația era permanent alimentată de rapoarte despre atrocitățile comise de bolșevici. Churchill, prieten de o viață al evreilor, fusese cutremurat de uciderea atașatului marinei britanice în capitala rusă. Evreii erau rasa cea mai remarcabilă din lume, scria el, și contribuția lor religioasă „are un merit mult mai mare decât orice altă cunoaștere și toate celelalte doctrine". Dar acum, continua el, „această semințe uluitoare a creat un alt sistem moral și filozofic, saturat de tot atâta ură pe cât era creștinismul saturat de iubire"[66]. Victor Marsden, care fusese închis într-o închisoare bolșevică, s-a întors de acolo cu povești de groază. „Când am început să-l asaltăm pe domnul Marsden cu întrebări", scria *Morning Post,* „și i-am cerut să ne spună cine era vinovat pentru persecuțiile pe care le-a îndurat, [...] a răspuns cu un singur cuvânt: «Evreii»"[67]. Wilton, corespondentul ziarului *Times,* a publicat o carte în care susținea că bolșevicii ridicaseră la Moscova o statuie lui Iuda Iscariotul.[68] În cele din urmă însă, tocmai *The Times* a fost acela care, într-o serie de articole publicate în august 1921, a demonstrat primul că *Protocoalele* erau un fals, după care, valul de antisemitism britanic a scăzut la fel de repede pe cât crescuse. Belloc a profitat de această panică pentru a scrie o carte, *The Jews* (*Evreii*), în care afirma că atrocitățile bolșevicilor

dăduseră naștere pentru prima oară adevăratului antisemitism în Marea Britanie. Dar la vremea apariției sale, în februarie 1922, momentul trecuse și cartea a fost primită cu răceală.

În Franța, lucrurile au stat cu totul altfel, căci acolo antisemitismul avea rădăcini adânci, o cultură națională proprie, care avea să dea roade amare. Marea victorie în cazul Dreyfus îi făcuse pe evreii francezi să creadă în mod eronat că fuseseră, în sfârșit, acceptați, bazându-se pe numărul extraordinar de mic de cereri legale din partea evreilor francezi de schimbare a numelui: doar 377 în toată perioada cuprinsă între 1803 și 1942.[69] Liderii de opinie ai evreilor din Franța susțineau cu tărie că ura față de evrei era un produs străin, importat din Germania: „Rasismul și antisemitismul sunt acte de trădare", se spunea într-o broșură editată de foști soldați evrei. „Ele vin de afară. Sunt importate de cei care doresc un război civil și care speră într-o revenire la războiul străin."[70] În 1906, în culmea triumfului afacerii Dreyfus, Union Israélite a anunțat „moartea" antisemitismului. Cu toate acestea, doi ani mai târziu au luat ființă două grupări antisemite, Action Française, a lui Maurras, și Les Camelots du Roi. În 1911, Cameloții au organizat o demonstrație violentă împotriva piesei *Après moi* (*După mine*), prezentată la Comédie Française. Scrisă de Henri Bernstein – dezertor din armată în tinerețe –, piesa a trebuit abandonată din pricina tulburărilor pe care le-a provocat.[71] Spre deosebire de Marea Britanie, în Franța se pare că agitatorii antisemiți se bucurau de o susținere firească din partea populației. Și-au însușit imediat spaima bolșevică și mitologia promovată de *Protocoale,* care au fost publicate în multe ediții într-un timp foarte scurt. Accentul antisemitismului francez s-a mutat de la noțiunea de evrei ca „putere financiară" la conceptul de evrei ca elemente subversive social.

Socialiștii evrei, asemenea lui Léon Blum, n-au avut nici o tentativă de a respinge această idee. Blum se mândrea cu rolul mesianic al evreilor de revoluționari sociali. „Impulsul colectiv" al evreilor, scria el, „îi duce spre revoluție; capacitățile lor critice (și folosesc aceste cuvinte în sensul lor cel mai înalt) îi împing să distrugă fiecare idee, fiecare formă tradițională care nu se potrivește faptelor sau nu poate fi justificată de gândirea rațională". În lunga și trista istorie a evreilor, afirma el, ceea ce i-a susținut a fost „ideea dreptății inevitabile", credința că într-o bună zi lumea va fi „rânduită conform rațiunii, iar o lege va domni peste toți oamenii, încât fiecare să primească ceea ce i se cuvine. Nu este acesta spiritul socialismului? Este spiritul străvechi al seminției"[72]. Blum scria aceste cuvinte în 1901.

În contextul postbelic, ele au devenit și mai periculoase. Totuși Blum, de departe figura cea mai remarcabilă a evreimii franceze în perioada dintre războaie, continua să insiste asupra ideii că rolul evreilor era acela de a conduce marșul spre socialism. Se pare că nutrea gândul că până și evreii bogați li se vor alătura. De fapt, în timp ce dreapta antisemită vedea în Blum personificarea radicalismului evreiesc, erau mulți în stânga eșichierului care-l acuzau că ar fi fost agentul mascat al burgheziei evreiești. O treime din bancherii Parisului erau evrei, stânga susținând cu tărie că evreii controlau finanțele guvernului, indiferent cine se afla la putere. „Lunga lor asociere cu sistemul bancar și comerțul", spunea Jean Jaurès, „i-a făcut să devină niște adevărați experți în privința criminalității capitaliste"[73]. Când, în anii de după război, stânga socialistă s-a transformat în Partidul Comunist Francez, un element antisemit, deși codificat, a devenit parte a întregului arsenal înverșunat de invective, din care mare parte era îndreptată împotriva lui Blum personal. Faptul că Blum și majoritatea evreilor francezi de frunte subestimau cu consecvență antisemitismul francez, indiferent că era manifestat de dreapta ori de stânga, nu a fost de prea mare ajutor.

Totuși, cele mai serioase consecințe ale preluării puterii de către bolșevici și ale asocierii acestui fapt cu evreii s-au manifestat în Statele Unite. În Franța, evreii puteau fi atacați de dreapta sau de stânga, dar țara a continuat să primească cu generozitate refugiați evrei de-a lungul anilor 1920 și chiar și în anii '30. În America însă, spaima de bolșevici a pus pur și simplu capăt politicii imigrației nerestrictive, care constituise salvarea evreimii est-europene în perioada 1881–1914 și care a permis apariția marii evreimi americane. Se făcuseră eforturi de a impune cote de imigrare chiar și înainte de război, dar Comitetul Evreiesc American, fondat în 1906 anume pentru a combate acest pericol și altele asemănătoare, a reușit să se opună cu succes. Războiul însă a încheiat faza ultraliberală a expansiunii democratice americane, introducând o fază de xenofobie care avea să dureze un deceniu întreg. În 1915, a reapărut Ku Klux Klanul, al cărui scop era acela de a controla grupurile minoritare, inclusiv cele de evrei, care (se susținea) sfidau normele morale și sociale americane. În același an, o carte intitulată *The Passing of the Great Race,* scrisă de Madison Grant, și-a câștigat rapid faima prin aceea că susținea că din pricina imigrării nerestrictive, nu în ultimul rând a evreilor din Europa de Est, compoziția socială superioară a Americii era amenințată cu distrugerea. Intervenția Americii în război a fost urmată de Legea spionajului (1917) și de Legea sediționii (1918), ceea ce a avut drept efect asocierea străinilor cu trădarea.

Bolșevizarea Rusiei a pus piatra de boltă la acest nou edificiu al fricii. Rezultatul – „Spaima Roșie" din 1919–1920, condusă de ministrul de justiție democrat Mitchell Palmer, împotriva a ceea ce el numea „subversivii și agitatorii de sorginte străină". Pretindea că în Statele Unite se găseau „60.000 de asemenea agitatori organizați ai doctrinei lui Troțki", Troțki însuși fiind „un străin cu o reputație proastă, [...] cel mai josnic dintre toate tipurile cunoscute de orașul New York". Cea mai mare parte a materialelor răspândite de Mitchell și aliații săi erau antisemite. O listă indica faptul că din cei treizeci și unu de lideri sovietici de vârf, doar Lenin nu era evreu; o alta analiza membrii sovietului din Petrograd, arătând că doar 16 din 388 erau ruși, restul fiind evrei, dintre care 265 se trăgeau din East Side-ul newyorkez. Un al treilea document arăta că decizia de a răsturna guvernul țarului fusese luată pe 14 februarie 1916, de un grup de evrei din New York care-l includea pe milionarul Jacob Schiff.[74]

Rezultatul a fost Legea contingentării (Emergency Quota Act) din 1921, care stabilea că numărul imigranților admiși în fiecare an nu trebuia să depășească 3% din compoziția etnică existentă în Statele Unite în 1910. Legea Johnson–Reed din 1924 a redus procentajul la 2%, luând însă ca bază de pornire un calcul din anul 1890. Rezultatul concret a fost acela de a reduce imigrația totală la 154.000 anual și de a micșora cotele pentru polonezi, ruși și români la un total de 8.879, din care evreii aproape că dispăreau complet. Era în mod efectiv sfârșitul imigrării în masă a evreilor în Statele Unite. După această dată, organizațiile evreiești au fost nevoite să lupte din greu ca să împiedice desființarea completă a acestor cote. Pentru ele a fost un triumf faptul că în cei nouă ani dificili, 1933–1941, au reușit să aducă 157.000 de evrei germani în Statele Unite, cam tot atâția cât intraseră în întregul an 1906.

Nu trebuie să înțelegem din asta că, în vreun fel, comunitatea evreilor din America interbelică ar fi fost angajată în vreo bătălie. Ajungând în 1925 la peste patru milioane și jumătate, avea toate datele să devină rapid cea mai numeroasă, mai bogată și mai influentă comunitate evreiască din lume. Iudaismul reprezenta a treia religie în Statele Unite. Evreii nu erau doar acceptați, ci deveneau parte din esența Americii și deja își aduceau contribuția decisivă la alcătuirea matricei americane. N-au avut niciodată acolo acea putere financiară pe care, din când în când, o dețineau în unele țări europene, și asta pentru că în anii 1920 economia americană era atât de dezvoltată, încât nici un grup, oricât de mare ar fi fost el, nu putea să ajungă să dețină supremația. Dar în sistemul bancar, la Bursă, în

domeniul proprietății imobiliare, în comerțul cu amănuntul, în rețeaua de distribuție și în industria de divertisment, evreii ocupau poziții de forță. S-ar putea spune că și mai important era succesul tot mai mare pe care îl înregistrau evreii în profesiile liberale, datorat entuziasmului cu care familiile evreiești profitau de oportunitățile care li se ofereau în America pentru a le asigura copiilor lor o educație superioară. Unele colegii, în special cele din Ivy League*, impuneau limite locurilor oferite evreilor. Dar practic nu existau restricții numerice în privința educației superioare a evreilor. La începutul anilor 1930, aproape 50% din totalul studenților de colegiu din New York City erau evrei, iar la nivel național ajungeau la 105.000, ceea ce însemna 9% dintre cei înscriși.

Astfel, pentru prima oară din Antichitate, evreii aveau posibilitatea să-și etaleze, în beneficiul întregii societăți, talentele lor creatoare de legiuitori, pe care le întreținuseră atâta vreme vii cu ajutorul tradiției rabinice. În 1916, după o luptă de patru luni pentru a fi confirmat, Louis Brandeis (1856–1941) a devenit primul evreu membru al Curții Supreme. Și el fusese copil-minune, cel mai tânăr vlăstar al unei familii de liberali evrei din Praga. La Facultatea de Drept din cadrul Universității Harvard, a obținut cele mai mari note înregistrate până atunci în acea instituție și, la patruzeci de ani, practicarea meseriei de avocat îi adusese o avere de peste două milioane de dolari. O caracteristică a evreimii americane era aceea că personalitățile comunităților lor se simțeau în destulă siguranță pentru a îmbrățișa sionismul din momentul în care își dădeau seama că era viabil; ca urmare, Brandeis a devenit liderul sionismului din Statele Unite. Dar și mai important a fost efortul lui de a schimba direcția jurisprudenței americane. Încă înainte de a intra în Curtea Supremă, a scris „argumentul Brandeis" în cazul *Muller contra Oregon* (1908), în care apăra o lege a statului ce limita numărul de ore lucrătoare în cazul femeilor. Și pornea nu neapărat de la precedente juridice, ci de la argumente morale și sociale ce demonstrau avantajele pe care le reprezenta această lege, incluzând în dosar peste o mie de pagini de statistici. Era o dovadă atât a filozofiei interpretative creatoare a catedocraților liberali, cât și a energiei asidue pe care o consumau în susținerea acestei filozofii.

Ca judecător la Curtea Supremă, Brandeis a avut posibilitatea să împingă doctrina „jurisprudenței sociologice" în centrul filozofiei

* Grup de colegii și universități în nord-estul Statelor Unite – Yale, Harvard, Princeton, Columbia, Dartmouth, Cornell, Pennsylvania și Brown – vestite pentru nivelul lor deosebit de ridicat și pentru prestigiul social (*n.tr.*).

juridice federale a Americii și astfel să preschimbe Curtea, sub rigorile Constituției, într-un organism legiuitor creativ. Ca evreu liberal, de formație clasică, care considera spiritul public american drept o împletire între Atena și Ierusalim – un Filon modern, cu adevărat! –, el pornea de la premisa că instanța supremă trebuie să încurajeze nu numai pluralitatea sistemului religios, ci și a celui economic, și mai ales a celui de opinie. El susținea în *Whitney contra California* (1927) că este „hazardat să descurajăm gândirea, speranța sau imaginația; teama naște represiune; represiunea naște ură, ura este o amenințare pentru un guvern stabil; drumul spre securitate se află în posibilitatea de a vorbi liber despre presupusele nedreptăți și propusele remedii, și cel mai bun remediu împotriva sfaturilor rele sunt sfaturile bune"[75].

În 1939, la Curtea Supremă i s-a alăturat un adept important, Felix Frankfurter (1882–1965), care imigrase în Lower East Side la vârsta de doisprezece ani. După City College of New York a urmat Harvard, ca apoi să-și petreacă cea mai mare parte a vieții profesionale dezbătând, într-un context laic modern, una dintre problemele centrale ale Legii iudaice: cum să echilibrezi cerințele libertății individuale cu necesitățile comunitare. Reflectând maturitatea evreimii americane, ca element al evreimii mondiale, Frankfurter a luat partea statului împotriva unei minorități aflate în opoziție (Martorii lui Iehova) în problema salutării drapelului: „Cineva care aparține celei mai denigrate și mai persecutate minorități din istorie nu poate rămâne insensibil la libertățile garantate de Constituția noastră. [...] Dar ca judecători, nu suntem nici evrei, nici neevrei, nici catolici, nici agnostici. [...] Ca membru al acestei Curți, nu sunt îndreptățit să-mi impun în cadrul Constituției propriile opinii despre politică, indiferent cât de mult țin la ele."[76]

Totuși, evreii din America se preocupau nu numai de modificarea fundamentală a instituțiilor existente, precum jurisprudența, ci și de introducerea și transportarea altor instituții noi. La Paris și Viena, muzicieni evrei, de la Halévy și Offenbach până la Strauss, creaseră o serie întreagă de spectacole muzicale pentru scenă, precum și teatrele, operele și orchestrele care să le pună în valoare. Aceeași combinație de talente a început curând să se manifeste și la New York. Oscar Hammerstein I (1847–1919) a ajuns în acest oraș în 1863, lucrând la început (ca mulți alți evrei) într-o fabrică de țigări. Douăzeci de ani mai târziu, fiul lui, Oscar Hammerstein II (1895–1960), avea să joace un rol important, ca libretist, în crearea „teatrului muzical" american, ca formă nouă a teatrului integrat. De la *Rose Marie*

(1924) și *Desert Song* (1926), a trecut, alături de Jerome Kern (1885–1945), alt newyorkez, la crearea chintesenței musicalului american, *Show boat* (1927), iar de la începutul anilor '40, în colaborare cu Richard Rodgers (1902–1979), a ridicat acest gen – poate cel mai caracteristic dintre toate formele de artă americane – pe culmi și mai înalte cu *Oklahoma* (1943), *Carousel* (1945), *South Pacific* (1949), *The King and I* (1951) și *The Sound of Music* (1959). Acești autori de musicaluri au devenit compozitori pe diferite căi. Rodgers a studiat la Columbia și la Institute of Musical Art. Irving Berlin (1888–1989), fiul unui cantor rus, a ajuns în New York în 1893; în adolescență și-a găsit de lucru ca ospătar cântăreț, fără să aibă vreo pregătire muzicală și fără să fi învățat să citească notele. George Gershwin (1898–1937) a început ca pianist, cu contract la o agenție de publicații muzicale. Cu toții însă aveau în comun o putere de lucru absolut formidabilă și idei foarte noi. Kern a scris peste zece mii de cântece, printre care *Ol' Man River* și *Smoke Gets in Your Eyes*, pentru 104 spectacole și filme. Berlin a compus peste o mie de cântece și partituri – *Top Hat* și *Annie Get Your Gun* printre ele. *Alexander's Ragtime Band* (1911) a inaugurat efectiv era jazzului. Treisprezece ani mai târziu, *Rhapsody in Blue* a lui Gershwin, interpretată de orchestra Paul Whiteman, a făcut ca jazzul să-și ocupe, în sfârșit, locul pe care-l merită. *My Fair Lady* a lui Frederick Loewe, *Guys and Dolls* a lui Frank Loesser, *Wizard of Oz* a lui Harold Arlen, și *West Side Story* a lui Leonard Bernstein se înscriu în aceeași tradiție a inovației permanente, în cadrul unor convenții de box-office foarte stricte.[77]

Evreii americani au manifestat aceleași talente creatoare și organizatorice și în noile tehnologii în plină dezvoltare. În 1926, David Sarnoff (1891–1971) a creat prima rețea de radio, National Broadcasting System, ca filială a Radio Corporation of America, al cărei președinte a devenit în 1930. În aceeași epocă, William Paley (1901–1990) înființa o corporație rivală, Columbia Broadcasting System. Treptat, acestea au introdus televiziunea în alb-negru, apoi televiziunea color. Tot din rândul evreilor s-a evidențiat și prima generație de talente artistice ale acestor noi mijloace inovatoare – Sid Caesar și Eddie Cantor, Milton Berle, Al Jolson și Jack Benny, Walter Winchell și David Susskind.[78] Musicalurile de pe Broadway, radioul și televiziunea erau toate exemple ale unui principiu fundamental în istoria diasporei evreiești: evreii deschideau un domeniu cu totul nou în afaceri și cultură, ocupând un teritoriu asupra căruia aveau să-și pună amprenta, înainte ca alte interese să aibă ocazia să-l aca-

pareze, să zidească fortificații sindicale sau profesionale și să le interzică accesul.

Exemplul cel mai reprezentativ a fost totuși industria filmului, aproape în întregime înființată de evrei. Este discutabil dacă a reprezentat sau nu cea mai mare contribuție a lor în formarea epocii moderne. Dacă Einstein a creat cosmologia secolului XX, iar Freud premisele sale mentale, cinematograful a oferit cultura populară universală. Thomas Edison, care în 1888 a inventat kinetoscopul, primul aparat de filmat, nu l-a conceput într-un scop distractiv. Era menit să fie, spunea el, „cel mai avansat instrument al rațiunii", destinat unei democrații luminate, pentru a arăta lumea așa cum este și pentru a demonstra forța morală a realismului ca fiind opusă „învățăturii oculte a Estului".[79] Un exercițiu de raționalism care ar fi putut să reprezinte o atracție pentru pionierii evrei. În realitate, ei au transformat-o în cu totul altceva, căci viziunea lui Edison despre cinematografie nu a funcționat. Clasa de mijloc școlită a preferat să o ignore. Astfel că, în primul său deceniu de viață, nu a prea făcut progrese.

Apoi, la sfârșitul anilor 1890, evreii imigranți săraci au unit cinematograful cu o altă instituție pe care o creau pentru oameni ca ei, și anume galeria de distracții. În 1890, nu exista nici o astfel de galerie în New York. În 1900, numărul acestora deja depășea o mie, dintre care cincizeci aveau și cinematografe ieftine. Opt ani mai târziu, numai în New York se găseau peste patru sute de cinematografe, răspândindu-se rapid și în alte orașe nordice. Intrarea costa cinci cenți și îi atrăgea pe cei mai săraci dintre săracii orașelor. Sutele de filme scurte care se produceau pentru ei erau mute. Ceea ce era un avantaj, pentru că majoritatea patronilor știau prea puțin engleza sau nu știau defel. Cinematograful era în totalitate o artă a imigranților și, prin aceasta, domeniul ideal de manifestare a spiritului întreprinzător al evreilor.

La început, evreii nu s-au implicat în partea care ținea de inventivitate și creație. Ei erau doar proprietarii acestor cinematografe, ai galeriilor de distracții, ai teatrelor. Majoritatea proceselor de producție a acestor prime filme scurte erau executate de protestanți născuți în America. Sigmund Lublin a fost o excepție; el opera din marele centru evreiesc din Philadelphia, pe care aproape că l-a transformat în capitala noii industrii. Dar când proprietarii de cinematografe au început să se preocupe de producție, să facă acele filmulețe pe care le doreau patronii lor imigranți, Lublin s-a asociat cu ceilalți proprietari de patente, pentru a forma uriașa Patent Company, prin

intermediul căreia producătorii de filme puteau fi obligați să plătească drepturile cuvenite. Astfel a început un nou Exod, cel al industriei filmului, pe care evreii au dus-o din „Egiptul" nord-estului, dominat de societatea albă protestantă, în California – țara făgăduinței. Los Angeles avea mult soare, legi permisive și posibilitatea de a fugi iute în Mexic, pentru a scăpa de avocații de la Patent Company.[80] Odată ajunși în California, talentul de raționalizatori al evreilor a început să se manifeste. În 1912, existau mai mult de o sută de mici firme producătoare. Nu a trecut mult până s-au amalgamat în opt firme mari. Dintre acestea, Universal, Twentieth Century Fox, Paramount, Warner Brothers, Metro-Goldwyn-Mayer și Columbia erau în esență creații evreiești, în alte două – United Artists și RKO Radio Pictures – evreii jucând un rol major.[81]

Aproape toți acești oameni de film evrei se conformau unui tip uman: erau imigranți ori proveneau din familii de imigranți. Mulți veneau din familii cu doisprezece sau mai mulți copii. Carl Laemmle (1867–1939), primul dintre acești cineaști, era imigrant din Laupheim, al zecelea din treisprezece copii. A fost funcționar, librar, director al unui magazin de haine, înainte să deschidă o firmă de distribuire a filmelor, pe care curând a extins-o la un lanț întreg, creând o adevărată companie, după care, în 1912, a pus bazele primului mare studio de film, Universal. Marcus Loew (1872–1927) s-a născut în Lower East Side, ca fiu al unui chelner imigrant. La șase ani vindea ziare, la doisprezece a părăsit școala pentru a se angaja la o întreprindere tipografică, apoi în industria blănurilor, devenind misit la optsprezece ani; până să împlinească treizeci, a dat faliment de două ori, după care a deschis un lanț de cinematografe și a înființat Metro-Goldwyn-Mayer. William Fox (1879–1952) s-a născut în Ungaria, având unsprezece frați; era încă un copil atunci când a trecut prin Oficiul de imigrări din Castel Garden, pentru a ajunge la New York. La unsprezece ani, a părăsit școala și a intrat în industria de textile, după care și-a deschis propria sa firmă modestă; pașii următori i-a făcut în galerii de distracții ieftine din Brooklyn, unde a deschis un întreg lanț de cinematografe de cinci cenți intrarea. Louis B. Mayer (1885–1957) s-a născut în Rusia, ca fiu al unui erudit în studii ebraice. Tot la vârsta copilăriei a trecut și el prin Oficiul de imigrări Castle Garden. La vârsta de opt ani, a intrat în comerțul cu vechituri, la nouăsprezece își deschidea propria firmă de comerț, la douăzeci și doi era proprietarul unui lanț de cinematografe, iar în 1915 a realizat primul său film mare, *Birth of a Nation*. Frații Warner proveneau dintr-o familie de imigranți cu nouă copii,

tatăl fiind un vânzător ambulant sărac, din Polonia. Își câștigau banii vânzând carne și înghețată, reparând biciclete, strigând reclame la bâlciuri sau ca saltimbanci ambulanți. În 1904, au cumpărat un aparat de proiecție, organizând propriul lor spectacol – sora Rose cânta la pian, iar Jack, în vârstă de doisprezece ani, cânta în falset. Ajunși la Hollywood, au deschis calea pentru filmul sonor. Joseph Schenck, cofondator al companiei United Artists, administra un parc de distracții, Sam Goldwyn lucra ca ajutor de fierar și ca vânzător de mănuși. Harry Cohn, care provenea și el din Lower East Side, a fost vatman, apoi artist de vodevil. Jesse Lasky era cornetist. Sam Katz era curier, dar până să împlinească douăzeci de ani devenise proprietarul a trei cinematografe ieftine. Dore Schary era chelner la o tabără evreiască de vacanță. Adolph Zukor, care provenea dintr-o familie de rabini, lucra ca vânzător de blănuri. La fel și Darryl Zanuck, care a început să facă avere cu un nou tip de agrafe de prins blănurile. Nu toți dintre ei au reușit să-și păstreze averile sau studiourile pe care le-au creat. Unii au dat faliment, Fox și Schenck au ajuns chiar la închisoare. Însă Zukor a rezumat totul în câteva cuvinte în numele tuturor: „Am sosit din Ungaria, orfan, aveam doar șaisprezece ani și câțiva dolari cusuți în căptușeala vestei. Eram atât de emoționat că puteam să respir aerul proaspăt al libertății, iar America a fost atât de bună cu mine!"[82]

Acești oameni erau năpăstuiți ai sorții, creând pentru năpăstuiți ai sorții. A trebuit să treacă mult timp înainte ca băncile din New York să-i ia în seamă. Primul lor mare susținător a fost un californian, A.P. Giannini, imigrant și el, a cărui Bank of Italy avea să devină Bank of America, cea mai mare din lume. Destinul acestor oameni era marcat de secole întregi de privațiuni, ceea ce se vădea în chiar înfățișarea lor. Erau mici de statură. După cum avea să spună Philip French, istoric de film: „Puteai să dai cu coasa la cinci picioare și jumătate deasupra pământului, la o întrunire a mogulilor din lumea filmului, fără să te temi că ai să pui în pericol prea multe vieți: câțiva abia dacă ar fi auzit șuieratul tăișului."[83] Erau mânați de o dorință puternică de a-i atrage pe cei săraci după ei, în drumul lor ascendent atât din punct de vedere material, cât și cultural. Zukor se lăuda cu faptul că a transformat galeriile proletare în palate pentru clasa de mijloc: „Cine v-a scăpat de cinematografele voastre mizerabile? Cine v-a instalat fotolii plușate?", întreba el. Goldwyn își definea scopul cultural astfel: a produce „filme construite pe fundamentul trainic al artei și rafinamentului". Noua lor cultură cinematografică nu era lipsită de caracteristicile evreiești tradiționale,

în special aceea a umorului ironic. Frații Marx ofereau o concepție despre lumea convențională specifică celor din rândul năpăstuiților sorții, semănând cu viziunea evreilor asupra societății majoritare. Indiferent că prezentau societatea albă protestantă în *Animal Crackers,* cultura în *A Night at the Opera*, campusul universitar în *Horse Feathers*, comerțul în *The Big Store* sau politica în *Duck Soup*, ei constituiau un amestec nedorit în treburile unor instituții bine stabilite. Tulburau pacea și îi aruncau pe oamenii „normali" într-o confuzie totală.[84]

Totuși, în general, mai-marii Hollywoodului nu doreau să tulbure pe nimeni. Când în anii '30 au acordat azil diasporei evreiești din industria filmului german, au încercat să impună un spirit de conformism. Așa se manifesta forma lor de asimilare. Asemenea evreilor care raționalizaseră comerțul cu amănuntul în secolul al XVIII-lea și creaseră primele magazine universale din secolul al XIX-lea, ei deserveau clientul. „Dacă publicului nu-i place un film", spunea Goldwyn, „înseamnă că are un motiv întemeiat. Publicul nu greșește niciodată"[85]. Prin urmare, au maximizat piața. Ironia face că filmul era atunci prima formă culturală de după epoca Greciei clasice care să fie oferită unei întregi populații. Așa cum stadionul, teatrul, *lyceum* sau odeonul îi puteau cuprinde pe toți cei care locuiau în *polis,* toți americanii aveau acum posibilitatea de a viziona filme mai mult sau mai puțin simultan. Un studiu întocmit în Muncie, Indiana, în 1929, a stabilit că numărul spectatorilor care veneau săptămânal la cele nouă săli de cinema din oraș depășea de trei ori numărul total al populației.[86] Filmul, care avea să devină mai târziu modelul pentru televiziune, a reprezentat un uriaș pas înainte spre societatea de consum a celei de-a doua jumătăți a secolului XX. Mai pregnant decât orice altă instituție, filmul le-a oferit muncitorilor imaginea unei existențe mai bune. Prin urmare, contrar celor susținute de Palmer, ministrul justiției, și de Madison Grant, tocmai evreii de la Hollywood au fost cei care au format, rafinat și popularizat conceptul de stil de viață american.

În mod firesc, stilul acesta american își avea și părțile sale întunecate. În perioada interbelică, evreii americani au început să se apropie de profilul național, devenind parte și a trăsăturilor sale mai respingătoare. Ca și în cazul musicalurilor de pe Broadway și al filmului de la Hollywood, delictele – mai ales delictele noi, care se răspândeau cu repeziciune – erau zone în care evreii întreprinzători puteau pătrunde la început fără a întâmpina bariere oficiale din partea neevreilor. În Europa, evreii fuseseră adeseori asociați cu de-

licte dictate de sărăcie, ca de exemplu tăinuirea de lucruri furate, pungășiile și alte asemenea escrocherii minore. De asemenea, dezvoltaseră structuri criminale care necesitau un grad înalt de organizare și rețele îndepărtate, cum era traficul de carne vie („sclavia albă"). La sfârșitul secolului al XIX-lea, aceste structuri s-au extins din Europa, unde natalitatea în rândul evreilor era foarte ridicată, până în America Latină, având puternice caracteristici evreiești. Un număr surprinzător de mare de prostituate evreice respectau Sabatul, sărbătorile evreiești și legile privind alimentația. În Argentina aveau propria lor sinagogă. Mai mult, tocmai pentru că evreii ocupau un loc de frunte în acest tip de comerț, instituții evreiești autorizate se luptau să-l distrugă peste tot în lume, și în acest scop au creat organisme speciale.[87] La New York, delincvenții evrei erau implicați, pe lângă delictele comise în mod obișnuit de evrei, în obținerea taxei de protecție, incendieri și otrăvirea cailor de rasă. Și aici, societatea evreiască reacționa prin organizarea de campanii de prevenire, în care erau incluse școlile de corecție.[88] Asemenea eforturi își dovedeau eficiența în delictele minore comise de evrei. Se poate spune că, dacă n-ar fi existat prohibiția, comunitatea evreilor delincvenți ar fi fost redusă la un grup nesemnificativ la sfârșitul anilor '20.

Dar comerțul ilegal cu băuturi alcoolice le oferea evreilor întreprinzători oportunități irezistibile de a-l raționaliza și organiza. Delincvenții evrei foloseau arareori violența. „Creștinii comit fărădelegi cu mâinile, evreii cu mintea", spunea Arthur Ruppin, cel mai proeminent sociolog evreu. Unul dintre cei mai mari infractori evrei a fost Jacob Guzik (1887–1956), poreclit „Deget uleios", contabilul și trezorierul lui Al Capone. Altul a fost Arnold Rothstein (1882–1928), pionierul crimelor din lumea marilor afaceri, poreclit „Creierul" în povestirile lui Damon Runyon; Scott Fitzgerald îl numește Meyer Wolfsheim în *Marele Gatsby*. Meyer Lansky se număra și el printre aceste mari figuri ale crimei organizate – el a creat și a pierdut un imperiu al jocurilor de noroc, iar în 1971 i s-a respins cererea de obținere a cetățeniei israeliene.

Pe măsură ce acești infractori evrei, care pătrundeau adânc în lumea interlopă, se afirmau tot mai mult, au început să practice și violența. Louis Lepke Buchalter (1897–1944), cunoscut drept „Judecătorul", calificat de către FBI „cel mai periculos infractor din Statele Unite", a contribuit la organizarea „Sindicatului Crimei" (Murder Incorporated). În 1944, a fost executat pentru crimă, în Sing Sing. La ordinele lui Buchalter, asasinii Sindicatului l-au ucis pe Arthur Flegenheimer,

„Schultz Olandezul" (1900–1935), gangsterul care a încercat, împotriva ordinelor Sindicatului, să-l omoare pe Thomas E. Dewey; tot Sindicatul a fost răspunzător pentru moartea lui Benjamin „Bugsy" Siegel (1905–1947), cel care a organizat Las Vegas în folosul Sindicatului, apoi i-a întors spatele. În sfârșit, evreii, în frunte cu Samuel Cohen, zis „Sammie Purpuriul", au organizat vestita Bandă Purpurie din Detroit, care a condus partea de est a orașului până când a fost preluată de mafie. Dar orice comparație între crima organizată evreiască și cea italienească din Statele Unite este sortită eșecului. Un număr surprinzător de mare de infractori evrei notorii au beneficiat de funeralii ortodoxe, însă crima organizată evreiască, spre deosebire de mafia siciliană, nu reprezenta o reacție la condiții sociale specifice și nu s-a bucurat câtuși de puțin de aprobarea comunității. S-a dovedit a fi un fenomen temporar.[89]

Comunitatea evreiască a reacționat la crima organizată evreiască – în special la sclavia albă – cu rușine și oroare, și a făcut tot ce i-a stat în putință să reeduce elementele infracționale din rândurile ei. Existau mulți evrei americani cărora le displăcea ideea oricărei înclinații specific evreiești, bună sau rea, și-și dădeau silința să respingă total particularismul evreiesc. Nu era vorba doar de a nu mai merge la sinagogă și de a nu mai respecta Legea, ci de un efort conștient de a nu se mai gândi la ei înșiși ca fiind evrei. Chiar și Brandeis, în 1910, ataca „deprinderile de viață sau de gândire care tind să mențină toate diferențele de origine" ca fiind indezirabile și „incompatibile cu idealul american al frăției între oameni". Era „lipsit de loialitate" să pui accentul pe evreitate.[90] Dar asemenea eforturi, ca în cazul lui Brandeis, tindeau să se năruie sub impactul neașteptat al experienței antisemite. Drept care, Brandeis a căzut în extrema cealaltă. „Pentru a fi buni americani", spunea el, „trebuie să fim evrei mai buni, iar pentru a fi evrei mai buni, trebuie să devenim sioniști"[91]. Unii evrei oscilau neliniștiți între cei doi poli. Un exemplu notabil în acest sens a fost Bernard Baruch (1870–1965), o personalitate în linia lui Iosif. A fost consilierul mai multor președinți și a ajuns vestit – în mod eronat, după cum știm în prezent – pentru averea pe care ar fi făcut-o de pe urma crahului din 1929, vânzând înaintea căderii pieței.[92] Părintele Charles Coughlin, preotul postului de radio din Detroit, care se lega mereu de evrei, îl numea „președintele supleant al Statelor Unite, regele neîncoronat de pe Wall Street". Baruch s-a străduit să scape de imaginea evreului. Mulțumită faptului că soția sa se bucura de favoruri în comunitatea

protestantă, numele său a fost inclus în *Social Register** la o vreme în care membrii familiilor Schiff, Guggenheim, Seligman și Warburg nu erau încă acceptați. Își petrecea vacanțele într-o colonie de neevrei din Adirondack. Dar oricând coarda putea fi ciupită în semn de: până aici, nici un pas mai departe. În 1912, a fost absolut șocat când, dintr-un motiv misterios, fiica sa, Belle, nu a fost acceptată la Brearley School din Manhattan, deși luase examenul de admitere. „A fost cea mai amară lovitură din viața mea", scria el, „pentru că a rănit-o pe fiica mea și mi-a otrăvit viața mulți ani după aceea". El însuși a avut mult de luptat ca să fie admis în Oakland Golf Club, un club foarte select și, cu ajutorul unui mare crescător de cai de rasă, să aibă acces la pista de alergări din Belmont Park. Nu a fost însă niciodată primit în University Club sau Metropolitan.[93] Chiar și în America, un evreu, oricât ar fi fost de bogat, de influent și cu multe relații, putea fi oricând împins înapoi în rând; și tocmai acest lucru, mai mult decât oricare altul, păstra coeziunea comunității.

Cu toate acestea, ultraasimilaționiștii au reușit să scape de evreitatea lor, cel puțin spre propria lor satisfacție. Walter Lippmann (1889–1974), marele jurnalist vizionar, la fel de influent ca Baruch la vremea sa, și-a petrecut întreaga viață contopindu-se cu decorul. Părinții lui, bogați fabricanți de confecții, provenind din Germania, l-au trimis la Sachs School for Boys, o școală extrem de selectă. Familia frecventa sinagoga Emanu-El. Refuzau să admită că vorbeau limba idiș. Căutau cu orice preț să evite a fi „orientali", după cum singuri se exprimau. Hoardele de imigranți est-europeni (*Ostjuden*) îi înspăimântau. *American Hebrew*, publicația care dădea glas temerilor lor, nota: „Cu toții trebuie să fim conștienți de ceea ce datorăm nu numai [...] coreligionarilor noștri, ci și nouă înșine. Vecinii noștri neevrei ne vor privi ca pe sponsori firești ai acestor fârtați ai noștri." La Harvard a fost exclus din faimoasele cluburi „Gold Coast", ceea ce l-a făcut pe Lippmann să aibă, pentru scurtă vreme, simpatii socialiste. Dar curând a ajuns la concluzia că antisemitismul era într-o mare măsură o pedeapsă pe care evreii o atrăgeau singuri asupra lor prin faptul că „ieșeau în față", reprosul său preferat. „Atitudinea mea", scria el, „este să fiu mult mai sever cu greșelile evreilor decât cu ale altora"[94]. Pe sioniști îi ataca pentru „dublul devotament", iar

* Registru în care erau înscrise numele, adresele, cluburile etc. ale principalilor membri ai înaltei societăți dintr-un anumit oraș sau o anumită regiune (n.tr.).

pe „evreii bogați, vulgari și prețioși ai marilor noastre orașe americane" îi considera „poate cea mai mare nefericire care a lovit vreodată poporul evreu".[95]

Lippmann era liberal, un om civilizat care pur și simplu (așa socotea el) dorea să evite orice categorisire evreiască. Nu putea aproba cotele antievreiești de la Harvard, deoarece susținea că nu trebuiau să existe „teste de admitere bazate pe rasă, credință, culoare, clasă ori facțiune". Pe de altă parte însă, era de acord că ar fi fost „dezastruos" dacă evreii ar fi depășit 15% din numărul celor admiși. După părerea lui, soluția era ca evreii din Massachusetts să aibă o universitate a lor, iar Harvard să-și aleagă studenții dintr-un spectru social cât mai larg, diluând astfel proporția evreiască. „Nu îi consider pe evrei victime inocente", scria el. Aveau „multe obiceiuri personale și sociale care deranjau, selectate de o istorie amară și exacerbate de o teologie fariseică". „Manierele personale și deprinderile trupești" ale neevreilor erau, „în mod vădit, superioare manierelor și deprinderilor predominante ale evreilor".[96] Această ură de sine tipic evreiască era și mai înveninată de faptul că Lippmann nu putea obține toate distincțiile sociale pe care el le prețuia atât. A fost admis în River din New York și în Metropolitan din Washington, dar nu și în Links sau Knickerbocker.

Poate că aspectul cel mai tragic privitor la evreii care-și negau identitatea sau își înăbușeau sentimentele ce izvorau în mod firesc din aceasta era orbirea lor aproape autoimpusă. Timp de o jumătate de secol, Lippmann a fost, poate, cel mai înțelept dintre toți comentatorii americani asupra celor mai diverse subiecte, cu excepția problemelor care-i priveau pe evrei. Asemenea lui Blum în Franța, el a considerat latura antisemită a lui Hitler ca fiind neimportantă, clasificându-l pe acesta drept un naționalist german. După incendierea în mai 1933 de către naziști a cărților evreiești, el a spus că persecutarea evreilor „prin satisfacerea poftelor naziștilor care consideră că trebuie să cucerească pe cineva [...] este un fel de paratrăsnet care protejează Europa". Germania nu putea fi judecată după antisemitismul nazist, tot așa cum Franța nu putea fi judecată după Teroare, protestantismul după Ku Klux Klan sau „evreii după parveniții din rândurile lor". Un discurs al lui Hitler a fost calificat de el drept „tipic pentru un om de stat", „vocea autentică a unui popor cu adevărat civilizat".[97] Dar după aceste două comentarii despre naziști și evrei, s-a scufundat în tăcere timp de doisprezece ani catastrofali, fără să menționeze vreodată lagărele de concentrare. O altă formă de orbire a fost soluția Rosa Luxemburg, adoptată de sclipitorul dra-

maturg care a fost Lillian Hellman (1905–1984), ale cărei piese *The Children's Hour* (1934) și *The Little Foxes* (1939) au fost marile succese-scandaluri de pe Broadway în acel deceniu. Umanitarismul ei evreiesc trebuia, cum-necum, să se conformeze modului stalinist de gândire (așa cum s-a întâmplat în cazul multor intelectuali evrei), încât piesa ei antinazistă *Watch on the Rhine* (1941) conferă o viziune ciudată asupra situației dificile a evreilor în lumina evenimentelor ulterioare. Hellman nu îngăduia ca dragostea ei de dreptate să-și găsească expresia firească într-un protest indignat față de soarta conaționalilor ei, ceea ce a dus la o pervertire a acesteia într-o ortodoxie ideologică neîndurătoare, apărată cu o tenacitate tipic rabinică. Nevoia de a evita înfruntarea fățișă a realităților evreiești a făcut-o să ascundă adevărul în spatele ficțiunii. În 1955, se spunea despre ea că ar fi realizat o dramatizare a *Jurnalului Annei Frank* care elimina practic elementul evreiesc din tragedie.

Asemenea confuzii, divizări și opacități manifeste în sânul comunității evreiești din America, și nu în ultimul rând printre intelectuali, explică într-o oarecare măsură de ce evreii americani, în ciuda puterii extraordinare pe care începeau să o acumuleze în folosul propriu, erau atât de incapabili să influențeze evenimentele ce aveau loc în Europa interbelică, sau chiar să creeze un curent de opinie în însăși societatea americană. Conform sondajelor de opinie, antisemitismul american s-a accentuat în anii '30, atingând apogeul în 1944; aceleași sondaje arătau (în 1938, de exemplu) că 70-85% din națiunea americană se opunea măririi cotelor de acceptare a imigranților evrei. Elmo Roper, care participa la realizarea acestor sondaje, avertiza: „Antisemitismul s-a răspândit în întreaga națiune, manifestându-se cu o virulență deosebită în centrele urbane."[98]

Pe acest fundal european și american trebuie acum să examinăm evenimentele din Germania. Germania era cea mai mare putere economică, militară și culturală a Europei, și atacul ei la adresa evreilor, care a avut loc între 1933 și 1945, reprezintă evenimentul central al istoriei evreiești moderne. În multe privințe continuă să rămână un eveniment misterios: nu în ceea ce privește faptele, consemnate într-un număr impresionant de documente, ci în ceea ce privește cauzele. Germania era de departe cea mai educată națiune a lumii. A fost prima țară a cărei populație adultă era aproape în întregime alfabetizată. Între 1870 și 1933, universitățile ei erau cele mai bune din lume, practic în orice domeniu. Cum de a putut, atunci, această națiune extrem de civilizată să se întoarcă împotriva evreilor cu o brutalitate colosală, organizată și totuși lipsită de sens?

Identitatea victimelor adâncește și mai mult misterul. În secolul al XIX-lea, soarta germanilor și cea a evreilor fuseseră profund întrepătrunse. După cum observa Fritz Stern, între 1870 și 1914, germanii s-au afirmat deodată ca o națiune puternică și activă, după cum evreii s-au afirmat ca o nație puternică și activă.[99] Ajutorul pe care și l-au dat unii altora era enorm. Printre multele lucruri pe care le aveau în comun era un respect aproape fanatic pentru studiu. Cei mai capabili dintre evrei iubeau Germania tocmai pentru că era cel mai bun loc de pe lume unde puteau munci. Cultura evreiască modernă ființa într-un cadru esențialmente german. La rândul lor, după cum observa Weizmann în faimoasa lui discuție cu Balfour, evreii au dat Germaniei tot ce aveau ei mai bun, contribuind la măreția ei. De la întemeierea ei și până în 1933, de exemplu, Germania a câștigat mai multe Premii Nobel decât orice altă țară, aproximativ 30% din numărul total; dar din acest procent, evreii au contribuit cu aproape o treime, în domeniul medicinei aducând jumătate din ele.[100] Prin urmare, ostilitatea Germaniei împotriva evreilor nu era doar echivalentul omorului în masă, ci era paricid în masă în cel mai adevărat sens al cuvântului. Cum de-a fost posibil așa ceva?

Încercările de a oferi o explicație umplu deja biblioteci întregi, dar în cele din urmă toate par nepotrivite. Cea mai cumplită crimă a istoriei rămâne într-o oarecare măsură o enigmă. Pot fi totuși rezumate componentele principale. Probabil cel mai important dintre acestea a fost Primul Război Mondial, pe care națiunea germană l-a resimțit ca pe un adevărat șoc. Germania intrase în război plină de încredere, tocmai când se afla la apogeul ascensiunii ei spre măreție. După sacrificii imense, l-a pierdut definitiv. Durerea și furia nu puteau fi domolite; trebuia neapărat găsit un țap ispășitor.

Un al doilea efect al războiului a fost acela că a schimbat felul în care Germania își desfășura activitatea. Înainte de război, dintre toate țările europene ea respectase legile cu deplină strictețe. Violența civică era de neconceput, nu stătea în firea germanilor. Cu toate că antisemitismul se manifesta pretutindeni, violența fizică față de evrei, cu atât mai puțin o revoltă antisemită, nu putea să aibă loc în Germania. Războiul însă a schimbat aceste date. Peste tot oamenii s-au obișnuit cu violența, dar în Germania se manifesta o violență a disperării. Armistițiul din 1918 n-a adus pacea în centrul și estul Europei, ci doar un interval de douăzeci de ani între două conflicte fățișe uriașe, timp în care principalul arbitru în sfera politică a fost violența, în diferite grade. Modelul a fost stabilit de Lenin și Trotki, cu puciul lor din 1917. Aliații și imitatorii lor comuniști

le-au urmat exemplul în Germania, în 1918–1920. Cei care se manifestau în mod deosebit în toate aceste încercări de răsturnare prin forță a ordinii existente erau evreii. Regimul comunist din Bavaria includea nu numai politicieni evrei de genul lui Eisner, ci și intelectuali și scriitori evrei – Gustav Landauer, Ernst Toller și Erich Mühsam printre alții. Dreapta a reacționat organizând armatele private de veterani, așa-numitele Freikorps.

În Rusia, violența a favorizat stânga, în Germania, dreapta politică. Extremiștii evrei precum Rosa Luxemburg și Eisner au fost pur și simplu uciși. Nu mai era căutați de puțin neobișnuit ca opozanții evrei să fie „aranjați". În decurs de patru ani, între 1919 și 1922, în Germania au avut loc 376 de crime politice și, cu excepția a 22 dintre ele, toate au fost comise asupra unor personalități de stânga, mulți fiind evrei. Unul dintre aceștia a fost Walter Rathenau, ministrul de externe. Tribunalele nu-și prea pierdeau vremea cu criminalii care proveneau din rândurile armatei. Puțini ajungeau în fața instanței; încă și mai puțini erau condamnați la mai mult de patru luni.[101] Când, în 1922, bătrânul și distinsul scriitor evreu Maximilian Harden a fost aproape omorât în bătaie de doi antisemiți, instanța a susținut că „articolele sale nepatriotice" reprezentau „circumstanțe atenuante".

Această violență a foștilor militari, ajunși acum elemente radicale, a constituit fundalul pe care și-a făcut apariția Adolf Hitler. Era austriac, născut în 1889 pe granița austro-bavareză, fiu al unui funcționar mărunt. A trăit în Linz, apoi s-a mutat în Viena lui Karl Lueger. S-a remarcat în mod deosebit în război și a suferit de pe urma gazelor de luptă. Hitler avea să mărturisească mai târziu în *Mein Kampf* (scrisă în 1924) că trecuse de vârsta adolescenței când a devenit conștient de „problema evreiască", dar există dovezi ce atestă faptul că tatăl său era antisemit și că încă din copilărie fusese îndoctrinat cu idei antisemite. Evreii deveniseră și aveau să rămână obsesia lui de-o viață. Firea pătimașă și extraordinara lui voință au constituit elemente esențiale ale războiului Germaniei împotriva evreilor. Fără el, acest război nu ar fi putut avea loc. Pe de altă parte, nici el nu ar fi putut face prea mult rău fără elementele distructive existente în Germania, pe care el le-a găsit la îndemână. Hitler avea un talent neobișnuit de a crea dinamism politic prin fuziunea a două surse de putere, făcând ca rezultatul acestora să fie mai mare decât suma părților. A unit astfel un mic grup socialist, Partidul Muncitoresc German, cu o trupă de foști militari adepți ai forței; a pus la dispoziția acestei grupări o platformă antisemită

și a transformat-o într-un partid de masă, Partidul Național Socialist al Muncitorilor Germani (NSDAP, Partidul Nazist), cu aripa sa militară de trupe de asalt, Sturmabteilung, sau SA. SA-ul proteja întrunirile sale și le dispersa pe acelea ale opozanților săi. Apoi a pus cap la cap cele două consecințe ale războiului – nevoia de a găsi un țap ispășitor și cultul violenței –, concentrând rezultatul împotriva evreilor: „Dacă la începutul și în timpul războiului ar fi fost executați în camerele de gazare 12.000 sau 15.000 dintre acești profanatori evrei, în vreme ce sute de mii dintre cei mai buni muncitori ai noștri din toate categoriile sociale sufereau pe front, atunci sacrificiul milioanelor n-ar fi fost zadarnic."[102]

Antisemitismul lui Hitler se compunea din toate elementele convenționale, de la acea *Judensau* creștină la teoria pseudoștiințifică a rasei. Avea însă două trăsături distinctive. În primul rând, pentru el antisemitismul era o explicație completă a lumii, o *Weltanschauung*, o concepție despre lume. Alte grupări politice din Germania cochetau cu antisemitismul sau îl fluturau ca pe un stindard, dar naziștii l-au transformat în elementul central și în scopul final al programului lor (deși accentul varia în funcție de auditoriu). În al doilea rând, Hitler era austriac prin naștere, dar pangerman ca înclinație, înrolându-se în 1914 în armata germană, nu în cea austriacă; antisemitismul lui era un mariaj între modelele german și austriac. Din Germania a luat uriașa și tot mai pregnanta frică de „Rusia iudeo-bolșevică" și mitologia proliferantă a *Protocoalelor Sionului.* Germania postbelică viermuia de refugiați ruși de origine germană, baltici germani și foști membri ai grupărilor antisemite din vechea Rusie țaristă, ca de exemplu Sutele Negre, Cămășile Galbene și Uniunea Poporului Rus. Toți aceștia vorbeau de legătura dintre evrei și bolșevici, care a devenit elementul central al ideologiei lui Hitler: Alfred Rosenberg, un german din țările baltice, a devenit teoreticianul principal al naziștilor. Rusoaica Gertrude von Seidlitz l-a ajutat pe Hitler să pună mâna (în 1920) pe publicația *Völkischer Beobachter,* transformând-o într-un cotidian antisemit.[103] În epoca modernă, Germania și, în special, Prusia s-au temut de amenințarea rusă mai mult decât de orice altceva. Iată că acum Hitler putea să plaseze amenințarea într-un context antisemit plauzibil, amestecându-l însă cu antisemitismul absorbit în Viena. Acesta se concentra pe teama de *Ostjuden,* o rasă ticăloasă, inferioară, care corupea sângele german. Hitler era în mod deosebit interesat de două probleme, amândouă având, după părerea lui, legătură cu *Ostjuden:* traficul de carne vie, care își avea sediul în Viena și era administrat de evrei –

sau cel puțin așa susțineau reformiștii morali –, și răspândirea sifilisului, împotriva căruia încă nu existau antibiotice. Hitler credea și susținea sus și tare că bolșevismul evreiesc nu numai că amenința politic și militar Germania, ci că această amenințare era mai profundă, biologică, izvorând din orice contact, în special contactul sexual, cu membrii rasei evreiești.[104]

Aspectul sexual-medical al antisemitismului lui Hitler a fost probabil cel mai important, în special pentru adepții lui. Simpli rasiști la început, s-au transformat în fanatici, capabili de orice, oricât de irațional și de crud. Așa cum antisemitismul medieval considera că evreul nu era om, ci un soi de diavol ori animal (de unde și *Judensau),* extremismul nazist și-a însușit frazeologia pseudoștiințifică a lui Hitler, ajungând să-i privească pe evrei ca pe niște bacili sau paraziți extrem de periculoși. Dincolo de orice, această perspectivă nu a făcut altceva decât să-i pună pe toți evreii la grămadă, indiferent de condiția sau de părerile lor. Un evreu care deținea o catedră universitară, care scria impecabil în germană, care servise în armată pe parcursul întregului război și fusese decorat cu Crucea de Fier era un element poluant rasial la fel de periculos ca un comisar evreu bolșevic. Un evreu asimilat purta cu sine bacilul la fel ca un bătrân rabin în caftan și era chiar și mai periculos, din pricină că avea șanse mult mai mari să infecteze, ori să „pângărească", după cum spunea Hitler, o femeie ariană. Înțelegem în ce măsură își îndoctrina adepții dintr-o scrisoare adresată lui, în aprilie 1943, de către ministrul de justiție, Thierack:

> După ce a născut, o evreică și-a vândut laptele unei doctorițe, ascunzând faptul că era evreică. Cu acest lapte au fost hrăniți sugarii de sânge german dintr-o maternitate. Acuzata este învinuită de fraudă. Cei care au achiziționat laptele au suferit pagube, întrucât laptele unei evreice nu poate fi considerat hrană pentru copiii germani. [...] Totuși, acest lucru nu a fost făcut public, pentru a nu pricinui griji inutile părinților, care nu cunosc faptele. Voi discuta aspectele acestui caz legate de igiena rasială cu șeful Departamentului de Sănătate din cadrul Reich-ului.[105]

Dacă e să ne întrebăm cum de era posibil ca o asemenea aberație să fie crezută de o națiune atât de educată precum națiunea germană, răspunsul e că Hitler nu a întâmpinat niciodată greutăți în a găsi sprijin în rândul intelectualilor, chiar dacă indirect, pentru ideile sale. „Scandalul" privitor la Freud și la teoriile sale era o dovadă colaterală importantă a cazului nazist, deoarece (se pretindea) înlătura vina morală din promiscuitatea sexuală, accentuând-o. Deci Freud

le oferea evreilor un acces mult mai larg la femeile ariene. În acest aspect, Jung a putut să vină în ajutorul lui Hitler, trăgând o linie despărțitoare între psihiatria freudian-evreiască și tot restul:

> Nu se poate accepta că Freud sau Adler sunt niște reprezentanți generali ai europenilor. [...] Evreul ca nomad relativ nu a creat niciodată – și probabil nici nu va crea – o formă culturală proprie, deoarece toate instinctele și talentele sale depind de un popor-gazdă, mai mult sau mai puțin civilizat. [...] După părerea mea, s-a comis o mare greșeală de psihologie medicală când s-au aplicat germanilor și slavilor creștini categorii evreiești, care nu-s valabile nici măcar în cazul evreilor. În acest fel, cel mai prețios secret al bărbatului teuton, acea conștiință a sufletului său, adânc înrădăcinată, creatoare, a fost explicată ca un hău banal, infantil, în vreme ce vocea mea, care a tras semnalul de alarmă de-a lungul atâtor decenii, a fost suspectată de antisemitism. [...] Oare fenomenul măreț al național-socialismului, la care toată lumea se uită cu uimire, nu i-a învățat minte?[106]

Oamenii de știință se grăbeau și ei să invalideze opera lui Einstein ca fiind „fizică evreiască".

Într-adevăr, Academia Germană, luată în ansamblul ei, în loc să acționeze ca o barieră în calea hitlerismului, l-a susținut să ajungă la putere. Un element-cheie în triumful nazismului l-a reprezentat generația de profesori de școală care au ajuns la vârsta maturității în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea și se contaminaseră de antisemitismul popular – *völkisch* –, iar în anii 1920 deveniseră profesori plini.[107] Manualele pe care le foloseau reflectau aceleași influențe. Profesorii universitari au contribuit și ei la accentuarea influenței naziste, predicând, în loc de empirism sceptic, salvarea națională prin panacee și „reviriment spiritual"[108]. Hitler s-a bucurat de cel mai mare succes printre studenți. Ei au fost avangarda lui. În fiecare stadiu al dezvoltării nazismului, sprijinul din partea studenților l-a precedat pe cel general din partea electoratului. Naziștii acționau în primul rând prin intermediul cluburilor studențești care, în 1919, au adoptat „Rezoluția Eisenach", care-i excludea pe evrei pe criterii rasiale și religioase.[109] Pe măsură ce influența lor creștea, au început să acționeze prin uniunea studenților, mișcarea Hochschulring, care a dominat viața studențească în anii 1920. În fine, către sfârșitul deceniului, și-au format propriul partid studențesc. Succesul nazismului s-a datorat dorinței multor tineri fanatici să se dedice cu trup și suflet egalitarismului și programului radical ale partidului.[110] Dar o legătură importantă între naziști și studenți era organizarea de demonstrații violente împotriva evreilor. Studenții

au fost printre primii care au organizat boicoturi și petiții în masă pentru ca evreii să fie scoși din posturile guvernamentale și din diverse profesiuni de stat, cum era profesoratul. Aceste forme de acțiune au evoluat curând în adevărate acte de violență. În 1922, de teama izbucnirii unei revolte studențești, Universitatea din Berlin a contramandat slujba de comemorare a lui Walther Rathenau, care fusese asasinat. Un asemenea lucru ar fi fost de neconceput înainte de război, dar cea mai sinistră nu era amenințarea violenței, ci umilința cu care autoritățile universitare se înclinau în fața acestei amenințări. Atacurile asupra studenților și a profesorilor evrei – forțați să renunțe la cursuri și catedre – s-au intensificat într-atât încât, în 1927, guvernul a retras organizației Deutsche Studentenschaft recunoașterea oficială din pricină că sprijinea violența. Dar această atitudine a fost doar o picătură în ocean, deoarece universitățile nu au adoptat niciodată o atitudine hotărâtă pentru a pune capăt huliganismelor studențești. Ceea ce nu însemna că profesorii erau pronaziști. Erau însă împotriva Republicii de la Weimar, antidemocrați și, mai presus de orice, susțineau cu lașitate acte de-ale studenților despre care știau foarte bine că erau ticăloase – o prevestire a lașității ulterioare, generale, din partea națiunii. Ca rezultat, naziștii controlau efectiv campusurile cu doi-trei ani înainte să pună stăpânire pe întreaga țară.

Climatul de violență reală care a hrănit nazismul era el însuși întreținut de violența verbală și imagistică din presă. Se spune uneori că satira, chiar și în forma ei cea mai sălbatică, este un semn de sănătate într-o societate liberă și că nu ar trebui cenzurată. Istoria poporului evreu nu susține acest punct de vedere. Evreii au fost ținta unor asemenea atacuri mult mai frecvent decât orice alt grup și ei știu dintr-o experiență lungă și amară că violența cuvântului scris reprezintă adesea preludiul violenței sângelui. Conform standardelor germane, Weimar era o societate ultraliberală, iar unul dintre efectele liberalismului său a fost acela de a elimina majoritatea restricțiilor impuse presei. Așa cum ziarele extremiste arabe au profitat de liberalismul lui Samuel în Palestina, la fel și naziștii se foloseau de caracterul tolerant al Republicii de la Weimar ca să jignească și să insulte. Antisemitismul avea de multă vreme o componentă pornografică, în special în Austria și Germania; însăși tema *Judensau* constituia adesea un simptom al acestei componente. Dar accentul pus de Hitler de problema sexuală, pe pângărirea rasei, se îmbina cu permisivitatea Republicii de la Weimar de a produce o formă deosebit de feroce de propagandă antisemită, întruchipată de

săptămânalul *Der Stürmer,* condus de Julius Streicher, șeful naziștilor din Franconia de Mijloc. Această publicație a contribuit la răspândirea și intensificarea uneia dintre sursele principale și perene de violență antisemită: ideea că evreii nu fac parte din rasa umană și, prin urmare, nu sunt îndreptățiți la protecția pe care în mod instinctiv o acordăm unei ființe umane. Nu era câtuși de puțin singura publicație de acest fel, dar a dat tonul, tot mai nereținut, pentru atacurile vizuale împotriva evreilor. Conform legilor Republicii de la Weimar, era foarte greu să condamni o asemenea publicație, deoarece Streicher se bucura de imunitatea pe care i-o conferea calitatea de deputat al Landtag-ului, iar mai târziu al Reichstag-ului. În 1927, au vândut, din cât se pare, doar 13.000 de exemplare (singura cifră demnă de încredere). Dar în ultimele faze ale ascensiunii naziste, a căpătat o audiență națională.[111]

Din nefericire, violența din presă nu venea dintr-o singură parte. Asemenea bandelor comuniste și naziste care scoteau sistematic violența în stradă, cooperând în pregătirea violenței naționale, și aripa liberală folosea agresivitatea verbală. Satira se potrivea spiritului evreiesc: în Germania, Heine făurise o matrice puternică, adeseori rea, care i-a inspirat pe mulți dintre viitorii scriitori evrei. Între 1899 și 1936, scriitorul vienez Karl Kraus (1874–1936), botezat, ca și Heine, conducea o publicație intitulată *Die Fackel* (Facla), care a stabilit standarde noi în satira agresivă, în mare parte îndreptată împotriva evreilor, ca Herzl și Freud. „Psihanaliza", scria el, „este cea mai nouă boală evreiască", iar „inconștientul este ghetoul gândurilor omului". Talentul lui atroce de a găsi punctul sensibil era mult admirat și imitat în Germania Republicii de la Weimar, folosit într-o manieră extrem de provocatoare, în special de Kurt Tucholsky (1890–1935) și de revista *Weltbühne.* Nici această publicație nu s-a vândut în mai mult de 16.000 de exemplare (1931), dar a stârnit multe controverse din pricina atacurilor deliberate la adresa a tot ceea ce era mai de preț pentru germanii cu înclinații de dreapta. Cartea din 1929 a lui Tucholsky *Deutschland, Deutschland über Alles* (*Germania, Germania, mai presus de orice*) circula în mediul justiției, bisericilor, poliției, al lui Hindenburg, social-democraților și liderilor sindicaliști, și cuprindea un strălucitor fotomontaj cu generali germani, intitulat: „Animalele se uită la voi."[112]

De la bun început, această violență din mass-media venită din stânga eșichierului politic a încăput pe mâinile antisemiților. Karl Gerecke a știut să se folosească de *Weltbühne* în opusculul său *Biblischer Antisemitismus* (*Antisemitismul biblic*) (1920), un auxiliar

al nazismului. Atacurile asupra armatei venite din partea evreilor erau periculoase. În mod deosebit Asociația foștilor militari evrei putea să arate, bazându-se pe cifre oficiale, că numărul evreilor care luptaseră în război și muriseră, fuseseră răniți sau decorați era în strictă concordanță cu proporția evreiască a populației. Dar exista o credință populară, împărtășită de Hitler și de naziști și răspândită de ei cu o stăruință neobosită, anume că evreii dezertaseră și atacaseră armata pe la spate. Cel mai violent satiric al categoriei iuncherilor din armată era, de fapt, un neevreu, George Grosz; dar era asociat îndeaproape cu artiști și scriitori evrei, din care pricină se spunea despre el că „a fost pus să facă asta". Tucholsky era versiunea scriitoricească a lui Grosz. Multe dintre declarațiile lui erau anume făcute pentru a-i înfuria pe oameni: „Nu există nici un secret al armatei germane pe care să nu fiu oricând gata să-l vând unei puteri străine", scria el.[113] Dar oamenii furioși, mai ales atunci când nu știu să se exprime și când nu pot să riposteze cu aceeași monedă, pot să se răzbune fizic sau să voteze în favoarea celor care o vor face; iar Tucholsky și colegii lui satirici au stârnit furia nu doar a ofițerilor de carieră din armată, ci și a familiilor nenumăraților recruți omorâți în război. Presa antisemită și naționalistă a avut grijă ca atacurile încă și mai ofensatoare ale lui Tucholsky să aibă o răspândire cât mai largă.

Unii evrei s-au străduit din răsputeri să demoleze imaginea nepatriotică și bolșevică ce le era atribuită. Copiii evrei erau educați să devină artizani și fermieri.[114] La începutul anilor 1920, un avocat berlinez, dr. Max Naumann, fost căpitan de armată, a instituit Liga Evreilor Germani Naționaliști. Exista, de asemenea, și o organizație evreiască de tineret de dreapta, Kameraden, precum și Liga Națională a Veteranilor Evrei din Prima Linie. Dar Naumann a făcut greșeala să încerce să minimalizeze ura lui Hitler față de evrei, lăudându-l pentru geniul său politic, care putea să redea Germaniei prosperitatea, și toți acești evrei împărtășeau iluzia că puteau trata cu naziștii.[115] Nu există dovezi că ceva din ceea ce au întreprins ei i-ar fi făcut pe evrei mai populari.

Dificultatea insurmontabilă căreia trebuia să-i facă față orice evreu german patriot era însăși Republica de la Weimar. Se născuse din înfrângere, legată indisolubil de înfrângere, și în mințile celor mai mulți germani era asociată cu evreii, fiind numită și *Judenrepublik*. De la început și până la sfârșit, a fost o piatră de moară atârnată de gâtul evreilor. Cu toate acestea, evreii nu au jucat decât la început un oarecare rol în politica de la Weimar. Rathenau și

Rudolf Hilferding, ministru de finanțe în 1923 și 1928, au fost primul și, respectiv, ultimul dintre politicienii evrei de la Weimar cu oarecare importanță. Este adevărat că evreii au instrumentat crearea Partidului Comunist German. Dar odată cu afirmarea stalinismului, ei au fost curând dați jos din eșaloanele superioare ale partidului, exact așa cum s-a întâmplat și în Rusia. În 1932, când partidul a intrat în alegeri cu 500 de candidați, din care au fost aleși 100, nici unul dintre aceștia nu era evreu.[116] Partidul Social Democrat era condus de sindicaliști neevrei din rândul clasei muncitoare, cei mai mulți dintre ei antipatizându-i fățiș pe stângiștii evrei, pe care-i considerau intelectuali indezirabili din clasa de mijloc. Constituția Republicii de la Weimar, cu sistemul său de reprezentare proporțională, favoriza puternic partidele extremiste, precum cel nazist, care nu ar fi putut niciodată să ajungă în mod legal la putere, de exemplu, în cadrul sistemului electoral britanic, bazat pe majoritate simplă. Satiricii evrei precum Tucholsky au atacat Republica de la Weimar cu aceeași înverșunare ca și naziștii.

Dușmanii evreilor îi acuzau pe aceștia că furaseră cultura germană, că o transformaseră într-un lucru nou, străin, pe care ei îl numeau *Kulturbolschewismus* („bolșevism cultural"). Ideea de furt cultural era extrem de puternică și de periculoasă. Unii scriitori evrei trăseseră un semnal de alarmă în privința ei. Kafka spunea că folosirea de către evrei a limbii germane era o „uzurpare a unei proprietăți străine, care nu fusese dobândită, ci furată, adoptată cu (relativă) repeziciune, rămânând proprietatea altcuiva, chiar dacă nu se poate evidenția nici cea mai mică greșeală". Încă înainte de război, Moritz Goldstein avertizase în articolul „Deutsch-juedischer Parnass" („Parnasul germano-iudaic"), din *Kunstwart,* asupra faptului că evreii începeau, prin urmare, să pună stăpânire pe cultura unui popor care le refuza dreptul de a face acest lucru.[117] Odată cu crearea Republicii de la Weimar, evreii au început să se afirme și mai mult în viața culturală, în primul rând pentru că ideile progresiste care le fuseseră atribuite începeau acum să fie acceptate. Astfel, în 1920, impresionistul Max Liebermann a fost ales primul președinte evreu din istoria Academiei Prusace.

Totuși este greșită ideea că Weimarul a fost martor la o preluare de către evrei a culturii germane. Realitatea e că, în anii 1920, Germania a fost mai bogată în talente decât oricând. Ocupase întotdeauna o poziție de frunte în domeniul muzicii și al literaturii, dar acum prelua conducerea și în domeniul artelor vizuale. Pentru o vreme, Berlinul a devenit capitala culturală a lumii. Antisemiții urau

în mod deosebit Berlinul. Wolfgang Kapp, un proto-Hitler care s-a aflat în fruntea unui puci eșuat în acest oraș, avea drept slogan: „Ce a devenit Berlinul? Un teren de joacă pentru evrei."[118] Evreii jucau un rol important în cultura Republicii de la Weimar. Acest fenomen nu ar fi putut să aibă loc fără ei. În anumite domenii, în special în pictură și arhitectură, contribuția lor a fost relativ mică. Existau mulți prozatori evrei, precum Alfred Doeblin, Franz Werfel, Arnold Zweig, Vicki Baum, Lion Feuchtwanger, Alfred Neuman și Bruno Frank, dar figurile proeminente, ca Thomas Mann, nu erau evrei. Fără îndoială că evreii au avut o contribuție uriașă în privința scenei muzicale, atât cea germană, cât și cea mondială. Existau interpreți extraordinari, unii afirmați încă din copilărie, precum Jascha Heifetz și Vladimir Horowitz, alții, maeștri consacrați, ca Artur Schnabel și Artur Rubinstein. Doi dintre dirijorii de frunte din Berlin, Otto Klemperer și Bruno Walter, erau evrei. Kurt Weill a compus muzica pentru *Opera de trei parale* a lui Brecht (1928), care în primul an a fost prezentată de peste 4.000 de ori în întreaga Europă. Erau Arnold Schönberg și școala lui, deși cei doi faimoși elevi ai săi, Berg și Webern, nu erau evrei. Dar muzica germană era atât de bogată la acea vreme, încât muzicienii evrei, în ciuda numărului și a talentului lor, constituiau doar unul dintre elementele sale. Festivalul de la Berlin din 1929 i-a avut oaspeți pe Richard Strauss, Toscanini, Casals, George Szell, Cortot, Thibaud, Furtwängler, Bruno Walter, Klemperer și Gigli. Ce a dovedit acest lucru? Numai faptul că muzica era o artă internațională, iar berlinezii, niște oameni norocoși.

Fără îndoială că succesul enorm al cinematografiei germane în anii '20 s-a datorat în principal evreilor. În timpul războiului, au fost interzise orice importuri din Marea Britanie, Franța și, mai târziu, America. Pentru a umple cele 2.000 de cinematografe germane și 1.000 de cinematografe austriece, companiile producătoare germane au sărit de la o producție de 30 de filme în 1913, la una de 250, șase ani mai târziu, pentru ca după război cinematograful german să ajungă să domine Europa. În 1921, a produs 246 de lungmetraje, aproape la fel de multe ca Statele Unite; în 1925, producția (228) era dublă față de cea a Franței și a Marii Britanii luate la un loc.[119] Evreii ocupau un loc de frunte în asigurarea atât a cantității, cât și a calității filmelor germane. Scenariul filmului *Cabinetul doctorului Caligari* a fost semnat de Hans Janowitz și Carl Meyer, avându-l drept producător pe Erich Pommer. *Metropolis* a fost regizat de Fritz Lang. Erau doar două dintre cele mai influente filme. Regizori ca Ernst Lubitsch, Billy Wilder, Max Ophüls și Alexander Korda, și actori

precum Peter Lorre, Elisabeth Bergner, Pola Negri și Conrad Veidt făceau parte dintr-o galaxie de talente evreiești care au creat o epocă de aur a cinematografului german, iar după preluarea puterii de către Hitler, au condus diaspora în Hollywood, Londra și Paris. Exista, neîndoielnic, un puternic element evreiesc în cinematograful german, atât Lang, cât și G.W. Pabst fiind fascinați de conceptul de golem.[120] Dar, în totalitatea lui, cinematograful german al anilor '20 era mai curând sclipitor și îndrăzneț, decât angajat politic și cultural, și este greu să mai discernem acum care a fost contribuția lui la paranoia germană în privința evreilor.

Sfera în care evreii au exercitat cea mai puternică influență a fost însă aceea a teatrului, în special în Berlin. Dramaturgi precum Carl Sternheim, Arthur Schnitzler, Ernst Toller, Erwin Piscator, Walter Hasenclever, Ferenc Molnár și Carl Zuckmayer, producători influenți ca Max Reinhardt își făceau din când în când apariția pentru a domina scena, care tindea să urmeze moda stângistă, prorepublicană, și să șocheze prin cutezanța experimentalistă și sexuală. Dar nu era câtuși de puțin revoluționară, și mai curând cosmopolită decât evreiască.

Singura instituție a Republicii de la Weimar care într-o oarecare măsură se potrivea stereotipului antisemit al *Kulturbolschewism*-ului evreiesc era Institutul pentru Cercetări Sociale din Frankfurt (1923). Teoreticienii acestuia, avându-i în frunte pe Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Erich Fromm și Franz Neumann, predicau o versiune umanistă a marxismului, în care cultura căpăta o importanță mult mai mare decât politica practică. Fără îndoială că activitatea și operele lor au fost influențate de atitudinile și conceptele evreiești. Îi fascina teoria lui Marx despre alienare. Erau foarte conștienți de importanța psihanalizei, încercând pe diferite căi să freudianizeze marxismul. Folosind metode marxiste, au încercat de asemenea să demonstreze că premisele socio-economice determinau ceea ce majoritatea oamenilor considerau a fi noțiuni culturale absolute – o întreprindere extrem de subversivă care, după anii '50, avea să se dovedească și influentă. Dar la vremea respectivă, puțini germani auziseră de Școala de la Frankfurt ori de Walter Benjamin (1892–1940), unul dintre cei mai străluciți absolvenți ai ei, căruia îi venea greu să-și exprime gândurile în formă tipărită, publicând prea puțin în timpul vieții, în afară de câteva articole și eseuri, teza de doctorat, o carte de aforisme și câteva scrisori adnotate despre dezvoltarea culturii germane. Abia în 1955 Adorno i-a publicat toate scrierile.

W. Benjamin a fost cel mai evreu dintre toți gânditorii germani moderni, deși nu urma religia ca atare. Dar, după cum observa prietenul său, strălucitul istoric Gershom Scholem, gândirea sa se concentra asupra a două concepte iudaice de bază: revelația – adevărul revelat prin textele sacre – și mântuirea.[121] Benjamin căuta întotdeauna forța mesianică. Înainte de 1914, aceasta era reprezentată de tineret. Benjamin era unul dintre liderii mișcării tinerilor evrei radicali, inițiată de Gustav Wyneken, dar când Wyneken a adoptat o atitudine patriotică în 1914, Benjamin l-a denunțat. După război, el a căutat forța mesianică în literatură. Anumite texte remarcabile, spunea el, precum Tora, trebuiau cercetate în amănunt pentru a se găsi cheia mântuirii morale. Benjamin aplica literaturii unul dintre principiile centrale ale Cabalei: cuvintele sunt sacre în același fel în care cuvintele Torei sunt legate fizic de Dumnezeu. Ca rezultat al relației dintre limbajul divin și cel omenesc, omului i s-a încredințat procesul de desăvârșire a creației, lucru pe care-l face în principal prin intermediul cuvintelor și prin formularea ideilor. Benjamin este cel care a încetățenit sintagma „omnipotența creatoare a limbajului" și tot el a arătat că textele trebuie explorate pentru a se descoperi în ele nu numai sensul de suprafață, ci și mesajul și structura aflate la bază.[122] Prin aceasta, Benjamin se înscria în tradiția evreiască irațională și gnostică, asemenea lui Marx însuși și lui Freud, detectând sub poleiala existenței sensuri profunde, secrete lămuritoare despre viață. Ceea ce a aplicat el la început literaturii, iar ulterior și istoriei, avea să devină în timp o tehnică generală, folosită, de pildă, de Claude Lévi-Strauss în antropologie și de Noam Chomsky în lingvistică. Gnosticismul este cea mai insidioasă formă de iraționalism, în special pentru intelectuali, și acea formă particulară de gnosticism pe care a încercat să o dezvolte Benjamin s-a preschimbat în structuralism, dovedindu-se o forță majoră în rândul inteligheției din 1950 încoace.

O mare influență au avut-o eforturile lui Benjamin de a demonstra manipularea de către clasa conducătoare a istoriei, pentru a-și perpetua propriile nevoi, iluzii și amăgiri. Pe măsură ce situația devenea tot mai sumbră în anii 1930, Benjamin a căutat să găsească a treia forță mesianică în propria sa versiune de marxism. Ceea ce el numea „timpul marxist" sau mileniul marxist era alternativa pe care o oferea nesatisfăcătorului proces istoric de reformă. Era important, susținea el, să „arunci în aer" (una dintre expresiile favorite) din fluxul continuu al istoriei „trecutul încărcat de timpul prezent", iar scopurile Iluminismului și ale democrației sociale să înlocuiască

revoluția; timpul se oprește în loc – *Stillstand* – atunci când are loc evenimentul revoluționar, alias evenimentul mesianic. În volumul său *Über den Begriff der Geschichte* (*Despre conceptul de istorie*), Benjamin argumenta că politica nu e doar o feroce luptă fizică de a controla prezentul și, prin aceasta, viitorul, ci și o bătălie intelectuală pentru a controla documentele trecutului. După cum spunea el într-o frază surprinzătoare, „nici măcar morții nu vor scăpa de dușman [fascist] atunci când va ieși învingător"[123]. Cele mai multe forme de cunoaștere erau creații relativiste, burgheze, și trebuiau remodelate pentru a putea oferi adevărul proletar sau fără clase. Ironia acestor idei strălucitoare, dar distructive, era aceea că, în vreme ce Benjamin le considera ca reprezentând materialismul istoric științific, ele erau, în fapt, produsul iraționalității iudaice – se repeta și în cazul lui povestea cu acei oameni de o spiritualitate exacerbată care, nemaiputând crede în Dumnezeu, caută substitute ingenioase pentru dogmele religioase.

Mai mult chiar, în cazul lui Benjamin respingerea religiei nu era câtuși de puțin un proces complet. Opera lui este plină de concepte ciudate despre timp și soartă, chiar și despre rău și demoni. Era pierdut și se simțea pierdut fără un cadru religios. Odată cu venirea la putere a lui Hitler, s-a refugiat la Paris. Acolo, la Café des Deux Magots, și-a făcut o diagramă a vieții sale, un labirint fără ieșire, pe care însă a pierdut-o – un lucru caracteristic pentru el.[124] La sfârșitul anului 1939, a încercat să ajungă în Spania, dar a rămas blocat la graniță. Unul dintre cei mai buni prieteni ai săi se sinucisese, așa cum făcuseră Tucholsky și mulți alți intelectuali evrei; în ultima sa fază, Benjamin pare să fi considerat sinuciderea ca o formă de mântuire prin moarte, Mesia-Cristos. S-a sinucis în cele din urmă și el, fiind înmormântat în cimitirul din Portbou, de unde se vede marea. Dar nimeni nu a fost prezent la înmormântarea propriu-zisă, și când, în 1940, Hannah Arendt s-a dus acolo ca să-i descopere mormântul, nu mai era nici urmă de el și n-a mai putut fi identificat – un gest final, inconștient, de alienare și confuzie, un memento simbolic al faptului că evreii intelectuali ai noii epoci (după cum am observat deja) erau la fel de pierduți și în derivă în vremurile pe care le trăiau ca și restul omenirii. Dar cu toate că Benjamin s-a dovedit cu timpul cel mai influent dintre toți inovatorii în domeniul culturii de la Weimar, puțini oameni din Germania auziseră de el.

Oare acuzația naționalistă venită din partea germanilor, anume că evreii erau cei care conduceau cultura de la Weimar, era în întregime doar o teorie a conspirației? Nu întru totul. Evreii erau directori de ziare și edituri importante. Deși este adevărat că majoritatea

editurilor germane și a publicațiilor de mare tiraj din Berlin, München și Hamburg, precum și din alte orașe importante, se găseau în mâinile neevreilor, ziare liberale evreiești ca *Berliner Tageblatt, Vossische Zeitung* și *Frankfurter Zeitung* îi aveau drept colaboratori pe cei mai străluciți critici și exercitau cea mai mare influență culturală. Edituri evreiești precum Kurt Wolff, Carriers și S. Fischer se bucurau de un mare prestigiu. O parte însemnată a criticilor de teatru, de artă, muzicali și literari erau evrei; tot evreii erau cei care administrau galerii de artă și alte centre de activitate culturală. Păreau să fie stăpâni pe situație, să dea tonul și să lanseze curente, să consacre reputații. Puterea lor era confundată cu puterea pe care o deținea inteligheția de stânga în totalitatea ei, ceea ce stârnea invidii, frustrări și furie. Acuzația de dictatură culturală evreiască a constituit o armă importantă în campania lui Hitler de creare a unei adevărate dictaturi.

Cu toate acestea, naziștii n-ar fi putut niciodată să dobândească puterea fără Marea Criză economică ce a lovit Germania mai dur decât oricare altă țară, cu excepția Statelor Unite. În amândouă țările, baza valului s-a insinuat în 1932, dar primele semne ale crestei nu s-au arătat decât pe la mijlocul anului 1933. În amândouă, vina pentru șomajul incredibil de ridicat a fost pusă de către electorat pe umerii forțelor politice: Partidul Republican în America, Republica de la Weimar în Germania. În cele două țări, alegerile au început la două zile distanță unele de altele, în noiembrie 1932, și în amândouă rezultatele au dus în cele din urmă la schimbarea regimului. Se poate spune că, într-o oarecare măsură, șansa oarbă și crudă a jucat un rol în ceea ce s-a întâmplat. Pe 6 ale lunii, electoratul german a dat 33,1% din voturile sale partidului nazist (o scădere totuși în procentaj față de luna iulie). Două zile mai târziu, F.D. Roosevelt câștiga detașat în America, votul electoratului evreiesc trecând de la preferințele tradiționale pentru republicani (și socialiști) la democrați într-o proporție de 85-90%. Aceeași furioasă dorință de schimbare, care în America a încredințat puterea în mâinile unui om pe care Hitler l-a identificat rapid cu evreii, a dus în Germania la un impas electoral care a fost rezolvat pe 30 ianuarie 1933, prin alegerea lui Hitler în funcția de cancelar.

În acel moment, acapararea puterii de către un regim antisemit în Germania nu era inevitabilă. Dar odată ce Hitler și-a consolidat dictatura personală și pe cea a partidului său – pentru care au fost suficiente opt săptămâni în februarie-martie 1933 –, era sigur că va începe un atac sistematic împotriva evreilor. Mai ales scriitorii,

artiștii și intelectualii evrei știau că Hitler îi va vâna, așa că s-au grăbit să părăsească țara. Drept urmare, Hitler a omorât, de fapt, mai puțini membri ai intelighenției evreiești decât Stalin în Rusia. De fapt, politica nazistă în privința evreilor a fost doar o revenire la antisemitismul oficial convențional. Politica de partid din anii 1920 prevedea ca evreilor să li se retragă cetățenia germană, inclusiv dreptul de a deține funcții și de a vota; evreii deveneau astfel „oaspeți", iar cei care intraseră în țară după 1914 aveau să fie expulzați; plutea de asemenea în aer o amenințare vagă de expropriere a proprietăților evreiești.[125] Dar în multe dintre discursurile sale, precum și în *Mein Kampf*, Hitler îi amenințase pe evrei cu violența. Într-o discuție particulară cu maiorul Josef Hell în 1922, el a mers și mai departe cu amenințările. Dacă punea mâna pe putere, „anihilarea evreilor va fi sarcina mea dintâi și supremă. [...] Odată ce ura și bătălia împotriva evreilor vor fi cu adevărat stârnite, rezistența lor va fi foarte iute înfrântă în mod inevitabil. Ei nu se pot apăra și nimeni nu va sări în apărarea lor". I-a explicat maiorului Hell credința lui că toate revoluțiile, așa cum era a lui, aveau nevoie de un centru al ostilității pentru a exprima „sentimentele de ură ale maselor largi". Îl alesese pe evreu nu doar din convingere personală, ci și din calcule politice raționale: „Bătălia împotriva evreilor va fi tot atât de populară pe cât va fi de victorioasă." Conversația cu Hell este semnificativă pentru că ilustrează dualismul pornirilor antisemite ale lui Hitler, amestecul de scârbă emoțională și judecată rece. Lui Hell i-a demonstrat nu numai judecata sa rațională, ci și furia ce-l stăpânea:

> Voi pune să se ridice spânzurători, în München, de exemplu în Marienplatz, cât de multe se vor putea. Apoi evreii vor fi spânzurați, unul după altul, și vor rămâne spânzurați până vor puți. [...] De cum este dezlegat unul, altul îi va lua locul, și tot așa, până la dispariția ultimului evreu din München. Exact același lucru se va întâmpla și în celelalte orașe, până când toată Germania va fi curățată de ultimul evreu.[126]

Dualismul lui Hitler avea să se exprime în două forme de violență folosite împotriva evreilor: violența pogromului, spontană, extrem de emoțională, necontrolată, și violența statului, rece, sistematică, legală și regulată, exprimată prin legi și prin puterea poliției. Pe măsură ce Hitler se apropia de funcția supremă și se preocupa tot mai mult de tacticile necesare pentru a-și asigura această funcție, a împins elementul emoțional în fundal, punând accentul pe cel legal. Unul dintre principalele reproșuri aduse Republicii de la Weimar era anarhia politică a străzii. Iar unul dintre principalele elemente care

atrăgeau electoratul german de partea lui Hitler era promisiunea acestuia de a pune capăt anarhiei. Dar Hitler, cu mult înainte de a ajunge în funcție, mobilizase acele instrumente necesare pentru a exprima ambele aspecte ale personalității sale antisemite. Pe de o parte, erau bătăușii străzilor, oamenii partidului, mai ales Cămășile Brune (SA), numărând peste 500.000 de membri la sfârșitul lui 1932, care îi băteau în mod frecvent pe evrei în plină stradă și uneori îi și asasinau. Pe de altă parte, erau trupele SS de elită, care conduceau forța polițienească și lagărele, administrau elaboratul aparat al violenței de stat împotriva evreilor.

În cei doisprezece ani în care Hitler a deținut puterea, dualismul lui s-a manifestat continuu. Către sfârșitul acestei perioade, evreii au ajuns victime atât ale actelor spontane, individuale, de violență irațională, cât și ale cruzimii de stat, pe o bază industrială, de masă. În primii șase ani, pe timp de pace, a existat o oscilație regulată între cele două. Din momentul în care războiul și-a impus propria întunecime și tăcere, a doua a devenit treptat predominantă, la o scară enormă. Este adevărat că Hitler era un improvizator, un tactician de geniu, care reacționa adeseori la evenimente. Adevărat, de asemenea, că scopul persecuțiilor sale a devenit atât de larg și de variat, încât a căpătat o inerție proprie. Cu toate acestea, a existat permanent un anume grad decisiv de strategie și control generale, care izvorau numai și numai din mintea lui, exprimând natura lui antisemită. Holocaustul a fost plănuit; cel care l-a plănuit a fost Hitler. Este singura concluzie care poate explica tot acest proces terifiant.

La începutul carierei sale, politica antievreiască a lui Hitler a fost restricționată de doi factori. Trebuia să refacă economia germană cât mai repede cu putință. Asta însemna să evite schisma care s-ar fi manifestat în mod inevitabil prin deposedarea de bunuri și alungarea comunității evreilor bogați. Dorea o reînarmare cât mai rapid cu putință. Ceea ce implica faptul că trebuia să câștige încrederea opiniei internaționale, prin evitarea scenelor de cruzime în masă. Prin urmare, Hitler a adoptat metodele folosite împotriva evreilor în Spania secolelor al XIV-lea și al XV-lea. Erau încurajate actele individuale de violență, folosite apoi ca pretext pentru introducerea unor măsuri oficiale, legale, împotriva evreilor. Hitler avea propriii agenți pentru scopurile sale. Joseph Goebbels, șeful propagandei, era echivalentul german al demagogului Vicente Ferrer. Heinrich Himmler, șeful SS-ului, era replica germană a implacabilului Torquemada, mereu stăpân pe sine. Sub impulsul oratoriei și al declarațiilor din presă ale lui Goebbels, curând după ce Hitler a ajuns

la putere au început atacurile asupra evreilor, întreprinse de Cămășile Brune și de alți membri ai partidului, boicoturile și actele de terorism împotriva firmelor deținute de evrei. Hitler a lăsat să se înțeleagă că dezavua aceste „acte individuale", după cum erau denumite. Dar nu le pedepsea, lăsându-le să atingă apogeul în vara lui 1935. Atunci, într-un discurs important, s-a folosit de ele pentru a justifica introducerea, începând cu 15 septembrie, a Legilor de la Nürnberg, care puneau în aplicare programul nazist original, din 1920, de privare a evreilor de drepturile cetățenești de bază, și începeau procesul de separare a lor de restul populației, o reîntoarcere la sistemul medieval în forma sa cea mai rea. Cum însă era o întoarcere la un trecut odios, dar familiar, majoritatea evreilor, induși în eroare (ca și restul lumii), au fost făcuți să creadă că sistemul Nürnberg va acorda evreilor un oarecare statut legal, permanent, chiar dacă inferior, în Germania nazistă. Ceea ce au trecut cu toții cu vederea era avertismentul lui Hitler, din același discurs, că, dacă această „soluție separată, laică" nu va izbuti, atunci probabil va fi necesar să se voteze o lege prin care „problema să fie dată în grija Partidului Național-Socialist pentru a se aplica Soluția Finală"[127]. De fapt, instrumentul pentru această alternativă era deja pregătit. Himmler deschisese primul lagăr de concentrare la Dachau, la numai șapte săptămâni de la venirea la putere a lui Hitler, și de atunci preluase controlul asupra unui aparat polițienesc fără egal în afara Rusiei staliniste.

Pe soclul legilor de la Nürnberg se ridica o suprastructură tot mai complexă de regulamente care limitau activitățile evreilor. Până în toamna lui 1938, puterea economică a evreilor a fost complet distrusă. Economia germană era din nou puternică. Peste 200.000 de evrei fugiseră din Germania. Dar Anschluss-ul cu Austria adăugase populației rămase tot atâția evrei austrieci. Deci „problema evreiască" nu fusese rezolvată, încât Hitler era gata să treacă la etapa următoare: internaționalizarea ei. Dacă puterea evreilor fusese distrusă în Germania, puterea evreilor din străinătate, și în special puterea lor de a declanșa război împotriva lui, a devenit o temă recurentă în discursurile lui. Noua dimensiune a fost personalizată în mod dramatic pe 9 noiembrie 1938, când un evreu, Herschel Grynszpan, a ucis un diplomat nazist la Paris. Incidentul i-a oferit lui Hitler pretextul să treacă la următoarea etapă, folosindu-și tehnica sa dualistă și pe amândoi agenții săi. În aceeași seară, la o întrunire în München a liderilor naziști, Goebbels a anunțat că începuseră revoltele de răzbunare împotriva evreilor. La sugestia lui, Hitler hotărâse

ca, în cazul în care revoltele se răspândeau, nu trebuiau cu nici un chip descurajate. Ceea ce însemna că partidul trebuia să le organizeze. A urmat „Noaptea de cristal". Membrii partidului distrugeau și jefuiau magazinele deținute de evrei. S-au trimis bande care incendiau sinagogile. SS-ul a aflat de toate acestea la orele 23.05. Himmler notează: „Ordinul a fost dat de directoratul cu propaganda și bănuiesc că Goebbels, în dorința lui de putere, pe care am observat-o de multă vreme, și cu lipsa lui de minte, a început toată această acțiune într-un moment în care situația politică externă să găsește într-un moment foarte grav. [...] Când l-am întrebat pe Führer despre această problemă, am avut impresia ca nu avea cunoștință despre aceste evenimente."[128] În decurs de două ore, a mobilizat toate forțele de poliție și trupele SS, pentru a pune capăt jafurilor și pentru a băga 20.000 de evrei în lagărele de concentrare.

Nu încape îndoială că Hitler, ale cărui ordine în privința chestiunilor importante erau întotdeauna formulate oral, a dat ordine contradictorii lui Goebbels și lui Himmler. Tipic, de altfel. Dar în acest episod existau deopotrivă un element de confuzie și o anume chibzuială. A fost folosit, după cum intenționase Hitler, de altfel, drept pretext ca să se ia măsuri și mai drastice împotriva evreilor. Au fost învinuiți de toate acele revolte, fiind amendați cu un miliard de mărci (aproximativ 400 de milioane de dolari). Dar cea mai mare parte a acestei sume trebuia suportată de societățile de asigurări. Consecințele legale nu au fost puține. Pretențiile în instanță ale evreilor la plata pagubelor au trebuit anulate printr-un decret special dat de Ministerul de Justiție. Au trebuit anulate și procesele formulate împotriva a douăzeci și șase de membri de partid acuzați de asasinarea unor evrei. Alți patru membri, care se făcuseră vinovați de violarea unor evreice, au trebuit expulzați; a apărut, de asemenea, necesitatea de a se stabili o distincție clară între delictele „idealiste" și cele „egoiste".[129] Cel mai neliniștitor lucru pentru Hitler era acela că pogromurile nu s-au bucurat de sprijin popular, nu numai în străinătate, ci mai ales în Germania.

Prin urmare, a schimbat tactica. Goebbels și-a continuat propaganda antisemită, dar nu i s-a mai acordat un rol de executor în violențele antievreiești. Această poziție i-a revenit lui Himmler aproape în întregime. Ca și înainte, „ultragiul" a fost folosit ca pretext pentru o nouă campanie de măsuri legale împotriva evreilor. De data asta însă, procesul a căpătat o formă extrem de birocratică. Fiecare mișcare era gândită cu atenție de către oficialități cu experiență, și nu de către teoreticieni ai partidului, căpătând caracter legal și

sistematic. După cum arată istoricul Raul Hilberg, exegetul Holocaustului, tocmai această birocratizare a strategiei politice a făcut posibilă folosirea ei pe o scară atât de largă, transformând pogromul în genocid.

Tot datorită ei, la un moment sau altul al desfășurării evenimentelor, aproape fiecare departament al guvernului german și un număr mare de civili s-au implicat în activități antisemite. Războiul lui Hitler împotriva evreilor a devenit un efort la scară națională. Pentru a putea fi dusă la îndeplinire această politică, evreii trebuiau mai întâi să fie identificați, apoi deposedați, apoi concentrați. Identificarea îi solicita atât pe medici, cât și pe reprezentanții Bisericii. Naziștii au descoperit că, în practică, un evreu era greu de definit doar pe bază de criterii rasiale. Trebuiau abordate criterii religioase. Decretul din 11 aprilie 1933, conform căruia evreii erau dați afară din serviciul public, definea o „persoană care nu are descendență ariană" drept cineva cu unul dintre părinți sau bunici aparținând religiei iudaice. Dar acest lucru stârnea controverse. În 1935, în cadrul unei conferințe pe teme medicale ținute de dr. Wagner, inspector-șef sanitar al partidului, dr. Blome, secretar al Asociației Medicilor Germani, și dr. Gross, șeful Departamentului pentru politica rasială (*Rassenpolitisches Amt*), au hotărât că cineva care e evreu doar pe sfert putea fi socotit german, dar cineva pe jumătate evreu e evreu, deoarece (a spus Blome) „printre evreii pe jumătate evrei gena evreiască este dominantă". Serviciul public însă nu a acceptat această definiție. În opinia acestui departament, evreii erau cei pe jumătate evrei din punct de vedere religios ori cei căsătoriți cu evrei. Și această opinie s-a impus, deoarece Departamentul serviciului public era cel care scria, în fapt, întreaga legislație, inclusiv Legea cetățeniei în cadrul Reich-ului, din 14 noiembrie 1935. Aproximativ 27 de decrete privitoare la rasă au fost scrise în cadrul Ministerului de Interne de către un fost funcționar de la vamă, dr. Bernhard Losener, obișnuit să facă deosebiri fine între produsele ce trebuiau vămuite. Cei care doreau să se angajeze în diferite slujbe trebuiau să dovedească fără nici o urmă de îndoială că aveau descendență ariană. Un ofițer SS a fost obligat să aducă dovezi încă din anul 1750, dar chiar și cel mai umil funcționăraș guvernamental avea nevoie de șapte documente autentificate. Bisericile, care dețineau singurele certificate de naștere datând dinainte de 1875, au fost atrase în acest proces. Astfel a apărut o nouă profesie, *Sippenforscher*, cercetător familial. A apărut și o a treia rasă, a evreilor parțiali, așanumiții *Mischling*, subdivizată în cei de gradul unu și cei de gradul

doi. S-au înmulțit cererile de reclasificare, sau „eliberare", cum era numită, și, ca și în Rusia țaristă, sistemul a dus repede la tot felul de nepotisme și corupție. Un oficial al cancelariei lui Hitler, pe care acesta îl simpatiza, dar care era un *Mischling* de gradul doi, a primit o „eliberare" din partea Führerului, ca un cadou de Crăciun personal, în vreme ce el și întreaga familie stăteau în jurul bradului de Crăciun, în 1938.[130]

Pe de altă parte, exproprierea evreilor, sau arianizarea, după cum mai era numită, a atras în sistem o secțiune importantă a comunității afacerilor. Începând cu august 1935, un comitet de boicot, care îi includea pe Himmler și pe Streicher și avea toate resursele statului în sprijinul său, i-a presat pe evrei să vândă tot și să reducă prețul de vânzare pentru ca germanii să poată fi ademeniți să cumpere cât mai repede. Băncile au jucat un rol important, obținând profit la fiecare stadiu al procesului, în vreme ce mediul de afaceri german a fost chemat să ia parte la Soluția Finală. Nu era doar o problemă de beneficiu de pe urma legilor ticăloase. Metoda dualistă a lui Hitler era folosită în fiecare etapă. Evreii erau deposedați de bunuri atât prin huliganism, cât și prin lege. IG Farben și Deutscher Bank au înghițit Österreichische Kreditanstalt și filialele sale industriale, după ce unul dintre oamenii săi de la vârf a fost luat la o plimbare cu mașina de către SA și aruncat din mers, iar altul a fost lovit mortal tot de către SA, în timpul unei percheziții la domiciliul său. Baronul Louis Rothschild a fost arestat de poliție și ținut ostatic până când familia a fost convinsă să renunțe la toate proprietățile sale, la un preț de nimic. Ulterior, Dresdner Bank i-a scris șefului de birou al lui Himmler, mulțumind poliției pentru ajutorul dat în coborârea prețului.[131]

Procesul de concentrare a evreilor, care îi izola de restul populației și îi supunea unui regim complet diferit, implica în același timp națiunea în totalitatea ei. Procesul era foarte complicat și dificil, presupunea o cruzime cu sânge rece din partea a mii și mii de birocrați, un proces la fel de nemilos ca asasinarea în sine. Mai mult decât atât, întregul popor german avea cunoștință despre ce se întâmpla. Unele reglementări antievreiești n-au fost publicate în presă. Dar toți puteau vedea că evreii aveau parte de un tratament diferit și inferior, în toate aspectele vieții de zi cu zi. După „Noaptea de cristal", legile privitoare la relațiile sexuale și la căsătorii au devenit extrem de severe și au fost aplicate cu sălbăticie. Un evreu prins „fraternizând" cu un arian era în mod automat trimis într-un lagăr de concentrare. Și arianul putea fi trimis într-un asemenea lagăr

pentru o „reeducare" de trei luni. În același noiembrie 1939, evreii au fost dați afară din toate școlile, iar trenurile, sălile de așteptare și restaurantele au fost segregate. Mutarea evreilor în blocuri separate de cele ale germanilor a început tot atunci. Unele dintre aceste acțiuni concordau cu decretele existente. Altele nu aveau nici o bază. De la început și până la sfârșit, războiul lui Hitler împotriva evreilor a fost un amestec uluitor de legi și fărădelegi, de sistem și violență pură. De exemplu, începând cu decembrie 1938, Himmler a redus capacitatea de deplasare a evreilor, venind astfel în sprijinul procesului de concentrare, prin revocarea tuturor permiselor de conducere. Pe măsură ce evreii erau deposedați de proprietăți, se mutau în orașele mari. Agențiile evreiești de ajutor social, sărăcite și ele, nu mai puteau face față. Astfel, ca urmare a decretului din martie 1939, evreii șomeri au fost trimiși la muncă forțată.

Prin urmare, atunci când a început războiul, în septembrie 1939, multe dintre viitoarele orori fuseseră deja prefigurate, iar sistemul care urma să le execute se afla de-acum în stadiul de embrion. Cu toate acestea, războiul a schimbat lucrurile sub două aspecte principale. În primul rând, a modificat accentul care se punea pe justificarea morală a persecutării evreilor, așa cum o formula Hitler. Rațiunea morală, oricât ar părea de crudă, a constituit un element important în cadrul Holocaustului, deoarece a fost folosit public de Goebbels pentru a asigura consimțământul sau indiferența poporului german, iar de Himmler pentru a trezi entuziasmul celor care mânuiau mecanismul represiunii. Până la izbucnirea războiului, argumentul fusese acela că, întrucât evreii comiteau de generații întregi fraude împotriva poporului german, nu aveau nici un drept moral asupra proprietăților lor, iar măsurile menite a-i deposedă nu erau altceva decât un act de restituție, averile lor întorcându-se la cel căruia îi aparțineau de fapt – Reich-ul. După izbucnirea războiului, s-a adăugat un argument nou. Hitler insistase întotdeauna că, dacă va izbucni războiul, acesta ar fi opera evreilor care acționau pe scară internațională; și când într-adevăr războiul a izbucnit, i-a considerat pe evrei vinovați pentru toate morțile care au urmat. Concluzia implicită în acest argument era că evreii nu aveau nici un drept moral asupra vieților lor. Într-adevăr, Hitler spusese cu mai multe ocazii că războiul va precipita o „Soluție Finală" la „problema evreiască".

Și am ajuns la a doua consecință a războiului. Experiența guvernării între 1933 și 1939 l-a făcut pe Hitler să-și schimbe optica în privința popularității antisemitismului. Atâtarea urii era un lucru util teoretic, dar descoperise că violența fizică, pe scară mare, împo-

triva populației evreiești în totalitatea ei, nu era acceptată de poporul german, cel puțin pe timp de pace. Totuși, războiul își impunea propriile exigențe, coborând de asemenea un văl asupra multor activități. Oferea contextul necesar în care putea fi comis genocidul. Prin urmare, nici vorbă ca evreii să fi dat naștere războiului, ci Hitler a fost acela care a dorit războiul, pentru a-i putea distruge pe evrei. Și nu numai pe evreii germani, ci pe evreii din toată Europa, oferind astfel o soluție internațională și finală la ceea ce el susținuse întotdeauna a fi o problemă internațională. Nu numai că războiul era necesar, pentru a oferi pretextul și acoperirea sub care să poată fi comis actul, ci trebuia să includă și războiul împotriva Poloniei și Rusiei, pentru a-i da lui Hitler posibilitatea să ajungă la sursa principală a evreimii europene.

Deci, prin deschiderea primei faze a războiului, presiunea exercitată asupra evreilor a crescut considerabil. Începând cu septembrie 1939, au fost obligați să nu mai circule pe stradă după ora opt seara. Mișcările lor erau restricționate în toate zonele în anumite momente, și în anumite zone în mod permanent. Nu aveau acces în multe mijloace de transport, cu excepția anumitor ore neconvenabile, sau chiar tot timpul. Nu aveau voie să aibă telefoane, după care li s-a interzis să le mai folosească; pe cabinele telefonice scria „Accesul evreilor interzis". Documentele de identitate speciale ale evreilor datau din august 1938, iar odată cu apropierea războiului ele au format baza unor noi sisteme de lipsire de drepturi. Cartelele pentru rații purtau ștampila „J", atrăgând după sine alte lipsiri de drepturi. Din decembrie 1939, rațiile pentru evrei au fost reduse, în același timp impunându-se anumite ore între care evreii își puteau face cumpărăturile. Una dintre obsesiile lui Hitler era aceea că Primul Război Mondial fusese pierdut pe frontul de acasă, din pricina crizei de alimente provocate adesea de contrabanda evreiască. Era hotărât ca, de data asta, nici un evreu să nu mănânce mai mult decât era absolut necesar, iar Ministerul Alimentației a jucat un rol major în politica sa antievreiască. Și într-adevăr, birocrații din acel departament au luat măsuri tot mai severe, menite, în cele din urmă, să-i flămânzească de moarte pe evrei.

În același timp, evreii erau obligați să muncească până la epuizare. Nu puteau beneficia de regulamentele protectoare ale legilor germane privitoare la muncă. Patronii germani profitau de acest lucru, neplătind evreilor banii de concediu. La începutul anului 1940, toate ajutoarele bănești acordate evreilor au fost anulate prin lege. În octombrie 1941, un cod al muncii, creat anume pentru evrei, permitea

de exemplu patronilor să-i oblige pe băieții evrei în vârstă de paisprezece ani să muncească ore nelimitate. Evreii nu aveau dreptul la haine de protecție, căști și mănuși. Din septembrie 1941, toți evreii, de la vârsta de șase ani în sus, au fost obligați să poarte Steaua lui David, neagră pe un fond galben, mare cât palma, având înscris la mijloc cuvântul *Jude* („evreu"). Era un sistem de identificare ce ușura detectarea evreilor care încălcau regulamentele, întreaga națiune germană fiind astfel transformată într-o forță polițienească, participantă la procesul de persecuție, ceea ce îi demoraliza și mai mult pe evrei.

Debutul războiului i-a adus lui Hitler jumătate din Polonia și peste două milioane de evrei polonezi. Mai mult, Polonia era o țară ocupată, iar Hitler putea face cam tot ce poftea acolo. Din nou a fost aplicat dualismul hitlerist. La început, au avut loc atacuri „spontane", individuale, deși la o scară mult mai mare și mai brutală decât în Germania. Peste cincizeci de evrei au fost omorâți prin împușcare într-o sinagogă poloneză. SS-iștii organizau orgii în care își biciuiau victimele; la Nasielsk, la începutul anului 1940, 1.600 de evrei au fost biciuiți o noapte întreagă. Armata germană, care antipatiza trupele SS, a consemnat toate aceste incidente și unele documente au supraviețuit.[132] Incidentele violente au dus la necesitatea găsirii unor soluții de impunere a „ordinii", iar acestea, la rândul lor, la persecuții sistematice.

Astfel, pe 19 septembrie 1939, Hitler a decis să încorporeze cea mai mare parte a Poloniei în teritoriul german, să mute 600.000 de evrei într-un teritoriu polonez denumit „Guvernământul general" (Generalgouvernement) și să-i izoleze în anumite puncte precise de-a lungul căii ferate. Pentru o mai mare siguranță, a ordonat ca și evreii germani să fie mutați în aceste locuri, ceea ce a adus în scenă căile ferate germane, Reichsbahn, cu cei 500.000 de funcționari și 900.000 de muncitori manuali ai săi. Fără căile ferate, Holocaustul nu ar fi fost posibil. Cu trenurile lor de deportare, numite *Sonderzüge*, și cu personalul specializat, *Sonderzuggruppe*, care coordona orarele de deportare cu celelalte orare ale războiului, căile ferate au depus eforturi colosale pentru a-i duce pe evrei exact acolo unde doreau trupele SS. Trenurile care transportau evrei aveau prioritate totală. Când în iulie 1942 a fost impusă interdicția utilizării căilor ferate în oricare alte scopuri – în timpul ofensivei diviziei 266 în Rusia –, trupele SS aveau trenul lor special care transporta zilnic 5.000 de evrei la Treblinka, și un tren de două ori pe săptămână pentru a duce 5.000 de evrei la Belzec. Chiar și în momentul culminant al

panicii de la Stalingrad, Himmler i-a scris ministrului transporturilor: „Dacă e să rezolv lucrurile cât mai repede cu putință, am nevoie de mai multe trenuri pentru transport. [...] Ajută-mă să obțin mai multe trenuri!" Ministrul i-a satisfăcut cererea. Studii despre rolul trenurilor arată, poate mai bine decât orice altceva, ce importanță avea politica antievreiască în schema generală a lui Hitler și măsura în care populația germană obișnuită l-a ajutat să o pună în aplicare.[133]

Odată ce evreii au fost separați de restul populației, mobilizați și concentrați în Guvernământul general, pe care Hitler l-a numit pe 2 octombrie 1940 *ein grosses polnisches Arbeitslager,* „un mare lagăr de muncă polonez", programul de muncă forțată putea să înceapă cu adevărat. Era prima parte a Soluției Finale, a Holocaustului propriu-zis, pentru că munca până la istovirea totală constituia baza de operare a sistemului. Fritz Saukel, șeful Biroului de alocare a forței de muncă, a dat ordinul ca evreii să fie exploatați „cât mai mult cu putință și cu cele mai mici costuri posibile"[134]. Munceau din zori și până-n seara, șapte zile pe săptămână, îmbrăcați în zdrențe și hrăniți cu pâine, zeamă de supă, cartofi și uneori cu resturi de carne. Prima operațiune majoră de muncă forțată a avut loc în februarie 1940, pentru construirea unui șanț antitanc uriaș, de-a lungul noii frontiere răsăritene,[135] după care sistemul s-a răspândit în toate ramurile industriale. Muncitorii puteau fi „comandați" prin telefon și trimiși în vagoane de marfă, precum materiile prime. Astfel, IG Farben a primit 250 de femei olandeze, expediate din Ravensbrück la Dachau, aceleași vagoane de marfă ducând la Dachau 200 de femei poloneze.[136] Muncitorii-sclavi erau, de obicei, obligați să meargă în marș forțat, „trapul Auschwitz", chiar și când transportau, de exemplu, saci de ciment grei de aproape cincizeci de kilograme. La Mauthausen, în apropiere de Linz, orașul în care locuise Hitler, unde Himmler a organizat un lagăr de muncă în apropierea carierei de piatră a municipalității, muncitorii nu aveau decât hârlețe și topoare, dar erau obligați să transporte bucăți grele de granit, în sus, pe cele 186 de trepte abrupte și înguste, din carieră și până în lagăr. Aveau o speranță de viață între șase săptămâni și trei luni, ceea ce nu includea decesele provocate de accidente, sinucideri sau pedepse.[137]

Nu există nici o îndoială că munca forțată era o formă de asasinat, și așa și era privită de autoritățile naziste. Cuvintele *Vernichtung durch Arbeit*, „distrugere prin muncă", au fost folosite adesea în discuțiile pe care dr. Georg Thierack, ministrul justiției, le-a purtat cu Goebbels și Himmler pe 14 și 18 septembrie 1942.[138] Rudolf Höss, comandant la Auschwitz între mai 1940 și decembrie 1943, apoi șef

de cabinet la sediul Securității Centrale, de unde era coordonat întregul program antievreiesc, a mărturisit că, până la sfârșitul anului 1944, 400.000 de sclavi au muncit în industria de armament germană. „În întreprinderi cu condiții de muncă extrem de severe, în fiecare lună murea o cincime din efectiv, sau, din pricina neputinței de a munci, erau trimiși de întreprindere înapoi în lagăre, pentru a fi exterminați." Deci industria germană a participat de bunăvoie la acest aspect al Soluției Finale. Muncitorii nu aveau nume – doar numere tatuate pe trupuri. În caz de deces, conducerea întreprinderii nu trebuia să menționeze cauza morții; cerea doar să fie înlocuit. Höss a mărturisit că inițiativa de a asigura forța de muncă a sclavilor evrei venea întotdeauna din partea firmei respective: „Lagărele de concentrare nu au oferit niciodată industriei forță de muncă. Dimpotrivă, prizonierii erau trimiși la firme abia după ce acestea formulau o cerere pentru a li se repartiza [asemenea] prizonieri."[139] Toate companiile implicate știau foarte bine ce se întâmpla. Și situația nu era câtuși de puțin limitată doar la cadrele de conducere sau la cei direct implicați în operațiunile de folosire a muncii forțate ca atare. Se întreprindeau numeroase vizite în lagăre. În câteva cazuri s-au păstrat chiar și reacții scrise. Astfel, un angajat la IG Farben, după ce a vizitat centrul de recrutare a muncii forțate de la Auschwitz, pe 30 iulie 1942, i-a scris unui coleg de la Frankfurt, folosind un ton de ironie glumeață adoptat de mulți germani: „Îți poți închipui că rasa evreiască joacă un rol aparte aici. Alimentația și tratamentul de care are parte soiul ăsta de oameni concordă cu scopul nostru. Desigur că arareori se înregistrează creșteri în greutate în rândurile lor. Și desigur că gloanțele încep să șuiere la cea mai mică încercare de «schimbare a aerului», și la fel de sigur este că mulți au dispărut deja, ca rezultat al «insolațiilor»."[140]

Numai că flămânzirea și epuizarea prin muncă nu erau metode suficient de rapide pentru Hitler. A decis să treacă la asasinarea în masă, în spiritul celor discutate cu maiorul Hell. Sunt rare ordinele semnate de Hitler; cu atât mai rare cele care-i privesc pe evrei. Cea mai lungă scrisoare pe care a scris-o Hitler despre politica evreiască datează din primăvara lui 1933, drept răspuns la o cerere a lui Hindenburg de a-i excepta pe veteranii de război de la aplicarea decretelor antievreiești.[141] Dată fiind absența ordinelor scrise, s-a susținut că Soluția Finală a aparținut lui Himmler și că Hitler nu numai că nu a ordonat-o, ci nici măcar nu a știut ce se întâmpla.[142] Un argument care însă nu poate sta în picioare.[143] Administrația celui de-al Treilea Reich era adesea haotică, dar principiul său central era des-

tul de clar: toate deciziile-cheie îi aparțineau lui Hitler. Acest fapt se aplica în special politicii privitoare la evrei, care se afla în centrul preocupărilor sale și reprezenta elementul dinamic al întregii sale cariere. El a fost de departe antisemitul cel mai obsedat și mai autentic dintre toți liderii naziști. Chiar și Streicher, în opinia lui, s-a lăsat amăgit de evrei: „Îi *idealiza* pe evrei", insista Hitler în decembrie 1941. „Evreul este mai josnic, mai câinos, mai diabolic decât își închipuie Streicher."[144] Hitler accepta teoria antisemită a conspirației în forma sa extremă, convins fiind că evreul era rău de la natură, că era într-adevăr încarnarea și simbolul răului.[145] În întreaga lui carieră, el a privit „problema evreiască" în termeni apocaliptici și Holocaustul a fost rezultatul logic al opiniilor sale. Ordinele prin care l-a declanșat au fost date oral, dar erau adesea invocate de Himmler și de alții drept argument suprem, folosind expresii consacrate, de genul: „dorința Führerului", „așa a vrut Führerul", „cu acordul Führerului", „acesta este ordinul meu, care este și al Führerului".

Data decisivă pentru Soluția Finală a fost aproape cu certitudine 1 septembrie 1939, când au început ostilitățile. În anul următor, pe 30 ianuarie, Hitler a declarat clar care va fi reacția lui la război: „Dacă evreimea financiară internațională din Europa și din afara ei va reuși încă o dată să împingă națiunile într-un alt război mondial, consecințele nu vor fi bolșevizarea globului și, prin aceasta, victoria evreimii, ci anihilarea [*Vernichtung*] rasei evreiești din Europa." Considera războiul drept licența lui pentru genocid și a declanșat procesul exact în ziua în care a început războiul. Primul program de ucidere experimentală a fost conceput în cancelaria lui Hitler și ordinul inițial a fost transmis pe hârtia purtând antetul personal al lui Hitler pe 1 septembrie 1939: se autoriza astfel asasinarea nebunilor incurabili. Programul purta numărul de cod T-4, după adresa cancelariei, Tiergartenstrasse 4, și de la bun început a avut caracteristicile programului de genocid: implicarea trupelor SS, eufemism, amăgire. Semnificativ este faptul că primul om desemnat să conducă programul de eutanasiere, SS Obergruppenführer dr. Leonard Contin, a fost concediat când i-a cerut lui Hitler ordine scrise. A fost înlocuit de un alt doctor SS, Philip Boyhaler, care a acceptat și ordinele transmise oral.[146]

Trupele SS au făcut experimente cu diverse gaze, inclusiv monoxid de carbon și un pesticid pe bază de cianură, numit Zyklon-B. Prima cameră de gazare a fost amenajată la un centru de asasinare în Brandenburg, la sfârșitul lui 1939. Doctorul lui Hitler, Karl Brandt, a asistat la o asasinare de probă a patru demenți. După ce l-a

informat pe Hitler asupra rezultatelor, acesta a decis să fie folosit doar monoxidul de carbon. Alte cinci centre au fost apoi prevăzute cu echipamentul necesar. Camera de gazare se numea „camera de dușuri", iar victimelor, introduse acolo în grupuri de douăzeci-treizeci, li se spunea că vor face duș. Ușa era închisă ermetic, apoi doctorul de serviciu dădea drumul la gaz. Același procedeu avea să fie folosit ulterior în lagărele de exterminare în masă. Ca urmare a acestui program, au fost asasinați 80.000-100.000 de oameni, dar procesul a fost oprit în august 1941, ca urmare a protestelor formulate de biserici – singura situație în care această instituție l-a împiedicat pe Hitler să ucidă oameni. Dar la acea vreme, procedeul era deja folosit pentru a omorî evreii din lagărele de concentrare, care erau prea bolnavi să fie trimiși la muncă. Astfel că programul de eutanasiere a fost introdus în Soluția Finală, care a folosit aceleași metode, echipamente și personal experimentat.[147]

Trebuie subliniat faptul că omorârea unui număr mare de evrei a continuat în Polonia pe tot parcursul anului 1940, până în primăvara lui 1941, dar faza de exterminare în masă nu a început cu adevărat decât după ce Hitler a invadat Rusia, pe 22 iunie 1941. Scopul era acela de a distruge conspirația iudeo-bolșevică și de a-i oferi lui Hitler acces la cele cinci milioane de evrei aflați sub controlul sovietic. Se foloseau două metode pentru asasinare: unități mobile de exterminare și centre fixe sau lagăre ale morții. Sistemul mobil de exterminare datează din 22 iulie 1940, când ideea lui Hitler de război total, care implica exterminarea în masă, a fost prezentată pentru prima oară armatei. Într-adevăr, armata a fost profund implicată în Soluția Finală din momentul în care unitățile SS de exterminare au intrat sub comanda sa din motive tactice. O notă făcută pe 3 martie 1941 în jurnalul de război al generalului Jodl consemnează decizia lui Hitler ca, în apropiata campanie rusă, unitățile polițienești SS să fie plasate în zonele primelor linii de atac ale armatei pentru a „elimina" „inteligheția iudeo-bolșevică".[148]

Așa au luat naștere acele batalioane mobile ale morții, Einsatzgruppen. Primeau ordine direct de la sediul central al Securității Reich-ului (RHSA), aflat sub comanda lui Reinhard Heydrich, comenzile fiind transmise pe filiera Hitler–Himmler–Heydrich. Au existat patru asemenea batalioane, A, B, C și D, fiecare format din 500-900 de indivizi, repartizați fiecăruia dintre cele patru corpuri de armată care au invadat Rusia. Din rândurile lor făceau parte un număr mare de ofițeri de grad înalt din cadrul SS-ului, Gestapoului și poliției, incluzând mulți intelectuali. Otto Ohlendorf, care comanda batalionul

D, avea diplome de la trei universități și un doctorat în jurisprudență; Ernst Biberstein, unul dintre comandanții batalionului C, era pastor protestant, teolog și oficialitate bisericească.

Dintre evreii aflați pe teritoriul sovietic, patru milioane locuiau în zone care au nimerit sub tăvălugul armatei germane în 1941–1942. Dintre aceștia, două milioane și jumătate au fugit înainte să sosească germanii. Din cei rămași, 90% erau concentrați în orașe, ușurând sarcina Einsatzgruppen de a-i asasina. Batalioanele morții veneau imediat în urma unităților armate, făcând razii în rândul evreilor, înainte ca populația orașului să-și dea seama ce se întâmplă. În primul val de exterminare, cele patru grupe au raportat la date diferite, între mijlocul lui octombrie și începutul lui decembrie 1941, că omorâseră 125.000, 45.000, 75.000 și, respectiv, 55.000 de evrei. Dar mulți evrei au rămas în regiunile prin care trecuseră armatele, astfel că au fost trimise echipe ale morții pentru a-i prinde și a-i omorî. Armata coopera în sensul în care îi preda în mâinile ucigașilor, și, pentru a-și ușura conștiințele, militarii pretindeau că evreii erau „partizani", sau „guri în plus de hrănit". Uneori chiar armata ucidea evrei. Atât soldații, cât și SS-iștii puneau la cale pogromuri. Evreii nu opuneau aproape nici o rezistență. Civilii ruși cooperau cu germanii, deși există un document care atestă faptul că un primar local a fost împușcat pentru că a încercat „să-i ajute pe evrei"[149]. Grupuri mici de asasini omorau un număr impresionant de evrei. În Riga, un ofițer și cei douăzeci și unu de membri ai unui asemenea grup au omorât 10.600 de evrei, în Kiev, două detașamente mici din batalionul C al morții au omorât peste 30.000. Un al doilea val a început la sfârșitul lui 1941 și a durat pe tot parcursul anului 1942. Peste 900.000 de evrei au murit în acest interval. Majoritatea evreilor erau omorâți prin împușcare, în afara orașelor, la marginea unor șanțuri care se transformau astfel în morminte. În timpul celui de-al doilea val, înaintea asasinatelor erau săpate gropi comune. Ucigașii îi împușcau pe evrei în ceafă, aceeași metodă fiind folosită și de poliția secretă sovietică; alteori era folosită „metoda sardelelor": primul „strat" se întindea pe fundul gropii, fiind omorâți de sus. Următorul „strat" se întindea peste primul, cu capul la picioare. După ce erau executate cinci sau șase asemenea straturi, groapa era umplută cu pământ.

Unii evrei se ascundeau sub scândurile dușumelelor sau în beciuri. Erau aruncate grenade asupra lor sau ardeau de vii. Unele tinere evreice își ofereau trupurile pentru a rămâne în viață; erau folosite noaptea și omorâte a doua zi dimineața. Unii evrei erau doar răniți, trăind apoi alte câteva ceasuri ori zile. S-au înregistrat

și acte de sadism. Dar și acte de împotrivire, chiar și în rândul acestor ucigași, la ordinul de a omorî atâția oameni care nu opuneau nici un fel de rezistență; nici un singur membru al acestor grupuri nu a murit în timpul operațiunilor de asasinare. Himmler a venit doar o singură dată să vadă cum merg lucrurile, fiind martor la uciderea a 100 de evrei la mijlocul lui august 1941. Există un document în acest sens. Himmler nu a fost în stare să se uite atunci când se trăgea. Comandantul chiar i-a reproșat: „Reichsführer, ăștia au fost numai o sută." Himmler: „Și cei vrei să spui cu asta?" „Priviți în ochii bărbaților din acest *Kommando*. Cât sunt de cutremurați! Oamenii ăștia sunt terminați pentru tot restul vieții lor. Ce fel de adepți pregătim noi aici? Ori nevrotici, ori sălbatici." Atunci Himmler le-a ținut un discurs, cerându-le să se supună „Legii morale supreme a partidului"[150].

Pentru a scăpa de orice contact personal între ucigași și victimele asasinate, grupurile morții au încercat alte metode. Folosirea dinamitei s-a dovedit dezastruoasă. Atunci au introdus camioanele de gazare mobilă, și fiecare batalion a primit câte două. Între timp, operațiunilor de exterminare mobilă li s-au adăugat centrele fixe, lagărele morții. Au fost amenajate șase: la Chełmno și Auschwitz pe teritoriile poloneze încorporate Reich-ului; la Treblinka, Sobibor, Majdanek și Belzec, în Guvernământul general polonez. Într-un anume sens, termenul de „lagăr al morții", ca o categorie aparte, induce în eroare. Existau 1.634 de lagăre de concentrare și sateliții lor, și mai mult de 900 de lagăre de muncă.[151] Toate erau lagăre ale morții, deoarece un număr enorm de evrei au murit în ele, prin înfometare, muncă epuizantă sau prin execuție pentru tot felul de abateri minore, sau adeseori fără nici un motiv anume. Dar aceste șase lagăre au fost în mod deliberat concepute sau reamenajate pentru masacrare la scară industrială.

Pe cât se pare, Hitler a dat ordinul de exterminare în masă în centrele fixe în iunie 1941, în același timp cu intrarea în acțiune a unităților mobile de exterminare. Dar, după cum am văzut, deja aveau loc asasinări masive prin gazare; iar în martie 1941, Himmler îi dăduse deja ordine lui Höss, comandant la Auschwitz, să lărgească lagărul tocmai în acest scop. Fusese ales acest lagăr, i-a spus Himmler, pentru că avea acces direct la calea ferată și era izolat de zonele locuite de populație. La scurtă vreme după aceea, Himmler l-a instruit pe Odilo Globocnik, șeful poliției SS din Lublin, să construiască lagărul de la Majdanek; această oficialitate a devenit șeful rețelei de exterminare care includea alte două lagăre, Belzec și Sobi-

bor. Iată care era lanțul transmiterii ordinelor: ordinele lui Hitler erau transmise prin Himmler, iar de la acesta la comandanții lagărelor individuale. Dar Hermann Göring, responsabil cu Planul Cvadrienal, era implicat administrativ în asigurarea cooperării diferitelor organe birocratice ale statului. Acesta este un aspect important, arătând că, în vreme ce agentul executiv al Holocaustului era SS-ul, crima în întregul ei reprezenta un efort național care implica întreaga ierarhie a guvernului german, forțele sale armate, industria și partidul. După cum s-a exprimat Hilberg, „Cooperarea acestor ierarhii era completă, încât putem într-adevăr vorbi de fuziunea lor într-o mașinărie de distrugere"[152].

Göring l-a însărcinat cu rolul de coordonator pe Heydrich – care, ca șef al RSHA și șef al Siguranței, reprezenta joncțiunea dintre partid și stat – și pe 31 iulie 1941 i-a trimis un ordin scris:

> Suplimentar, pe lângă sarcina ce v-a fost încredințată prin decretul din 24 ianuarie 1939, anume de a rezolva problema evreiască prin emigrare și evacuare în cel mai favorabil mod cu putință, date fiind condițiile prezente, vă însărcinez prin prezenta să faceți toate pregătirile necesare cu privire la aspectele organizatorice, materiale și financiare în vederea soluției totale la problema evreiască, în sfera de influență germană în Europa. Cât despre competențele celorlalte organizații centrale care sunt afectate prin prezenta, urmează să fie implicate și acestea.[153]

La rândul său, Heydrich i-a transmis ordinele lui Adolf Eichmann, persoana oficială din cadrul RSHA responsabilă cu „problemele evreiești și cele legate de evacuare". El răspundea administrativ de Holocaust, deși Himmler exercita funcții operaționale prin intermediul comandanților de lagăre aflați în subordinea sa. Eichmann a fost cel care a întocmit ordinul din 31 iulie 1941 semnat de Göring. Dar în același timp, Hitler i-a mai dat un ordin oral lui Heydrich, care l-a transmis mai departe lui Eichmann: „Tocmai am venit de la Reichsführer: Führerul a ordonat anihilarea fizică a evreilor."[154]

Construirea mașinăriei de ucidere în masă a continuat în vara și toamna lui 1941. Doi civili din Hamburg au venit la Auschwitz să arate personalului de acolo cum se întrebuința gazul Zyklon-B, metoda de ucidere preferată în acel lagăr. În septembrie, a fost executată prima gazare, în Auschwitz, Blocul II, asupra a 250 de evrei spitalizați și 600 de prizonieri ruși. Aceeași activitate a început la Birkenau, cel mai important centru de asasinare de la Auschwitz. Lucrările de construcție a noilor lagăre s-au încheiat mai întâi la Chełmno, lângă Łódź, care a și început să funcționeze pe 8 decembrie 1941,

folosind gaze de eșapament de la camioane. A doua zi urma să aibă loc o conferință RSHA pe tema exterminării, la o vilă din Wannsee, o suburbie a Berlinului. Dar a fost amânată din pricina evenimentelor de la Pearl Harbor; ea a avut loc abia pe 20 ianuarie 1942. La acea dată, se simțea o notă de neliniște în rândul oficialităților naziste. Supraviețuirea Rusiei și intrarea Americii în război i-au convins probabil pe mulți dintre ei că Germania s-ar fi putut să nu-l câștige. Conferința avea să reafirme obiectivul Soluției Finale și să coordoneze mijloacele pentru a o duce la îndeplinire. A urmat prânzul și, în timp ce chelnerii serveau coniacul, câțiva dintre cei prezenți și-au manifestat nerăbdarea ca lucrurile să demareze cât mai repede. Din acest moment, exigențele Holocaustului au căpătat prioritate chiar și în detrimentul efortului de război, reflectând hotărârea lui Hitler ca, indiferent de rezultatul războiului, evreii europeni să nu-i supraviețuiască.

Conferința de la Wannsee a fost urmată de acțiuni rapide. Belzec a devenit operațional luna următoare. Construcția lagărului Sobibor a început în martie. Tot atunci, Majdanek și Treblinka au fost preschimbate în centre ale morții. După un briefing al lui Globocnik, care răspundea de lagărele din Guvernământul general, Goebbels nota pe 27 martie 1942: „O pedeapsă barbară se abate asupra evreilor. [...] Profeția pe care a făcut-o Führerul în legătură cu ei, anume că au provocat un nou război mondial, începe să se adeverească într-un mod dintre cele mai cumplite.“[155]

Numai că asemenea gânduri Goebbels le mărturisea doar jurnalului său. În cadrul ordinelor propriu-zise, chiar și pentru un cerc restrâns, genocidul era invariabil descris în cod eufemistic. Heydrich a vorbit în termeni codificați chiar și la conferința de la Wannsee. Toți evreii, spunea el, „trebuiau evacuați spre est“, așezați în coloane de muncă. Cei mai mulți vor „dispărea prin declin natural“, dar nucleul dur, capabil să refacă evreimea, va fi „tratat ca atare“. Această ultimă expresie, însemnând „uciși“, era deja familiară din rapoartele întocmite de Einsatzgruppen. Existau multe eufemisme oficiale pentru „ucidere“, folosite de cei implicați direct în operațiuni și, bineînțeles, de alte mii și mii din afara cercului lor: măsuri ale Siguranței, acțiuni speciale, tratament special, mutări spre est, recolonizare, tratament potrivit, curățare, acțiuni de curățare majoră, destinați măsurilor speciale, eliminare, soluție, eliberare, terminare, migrare, rătăcire, rătăciți, dispăruți.

Se considera că era nevoie de eufemisme chiar și printre ucigașii în masă, pentru a reduce cât mai mult orice tentație de a reflecta

asupra enormității actelor pe care le comiteau. În țările Europei existau în jur de 8.861.800 de evrei care se aflau direct ori indirect sub control nazist. Conform calculelor, naziștii au omorât 5.933.900 dintre ei, sau 67%. În Polonia, care avea de departe cea mai numeroasă populație evreiască, 3.300.000, au fost omorâți 90% dintre evrei. Același procentaj a fost atins în statele baltice, Germania și Austria, și peste 70% au fost omorâți în Protectoratul Boemiei, Slovacia, Grecia și Olanda. Mai mult de 50% dintre evrei au fost omorâți în Rusia Albă, Ucraina, Belgia, Iugoslavia, România* și Norvegia.[156] Cele șase mari lagăre de exterminare au reprezentat zona principală de asasinare, ucigând peste două milioane la Auschwitz, 1.380.000 la Majdanek, 800.000 la Treblinka, 600.000 la Belzec, 340.000 la Chełmno și 250.000 la Sobibor. Viteza cu care ucideau camerele de gazare era înspăimântătoare. Treblinka avea zece asemenea camere, în fiecare încăpând deodată 200 de oameni. Höss se lăuda că la Auschwitz fiecare cameră putea primi 2.000 de persoane. Folosind cristale de gaz Zyklon-B, cele cinci camere de la Auschwitz puteau omorî 60.000 de bărbați, femei și copii în douăzeci și patru de ore. Tot Höss pretindea că a omorât 400.000 de evrei unguri (dar și alte grupuri) în vara lui 1944 și că, în total, „cel puțin" 2.500.000 de ființe umane (evrei și neevrei) au fost gazați și incinerați la Auschwitz, plus încă o jumătate de milion care au murit de foame și boli. Timp de multe luni în 1942, 1943 și 1944, naziștii omorau în fiecare săptămână, cu sânge rece, peste 100.000 de oameni, mai ales evrei.[157]

Faptul că în Europa civilizată au putut avea loc atrocități la o asemenea scară, chiar dacă în vreme de război și în spatele ecranului protector al armatei germane, a ridicat o serie de întrebări în legătură cu comportamentul poporului german, al aliaților lor, al asociaților și simpatizanților lor, în legătură cu britanicii și americanii, și nu în ultimul rând cu evreii înșiși. Să-i examinăm pe fiecare pe rând.

Poporul german avea cunoștință de genocid și l-a acceptat în mod tacit. Numai trupele SS numărau 900.000 de germani, plus alți 1.200.000 care lucrau într-un fel sau altul la căile ferate. O mărturie involuntară în acest sens au fost trenurile. Majoritatea germanilor cunoșteau semnificația lungilor trenuri încărcate până la refuz, care uruiau la orele întunericului, și în acest sens s-a păstrat consemnată o remarcă: „Afurisiții ăia de evrei nu ne lasă nici măcar să dormim

* Pentru date actualizate referitoare la Holocaustul din România, vezi „Raportul Comisiei Internaționale privind studierea Holocaustului în România – Rezumat executiv" (www.presidency.ro/pdf/date_arhiva/6101_ro.pdf) (*n.ed.*).

noaptea!"[158] Germanii au fost cei care au beneficiat de pe urma exterminărilor. Mii și mii de ceasuri de mână bărbătești și femeiești, stilouri și pixuri, furate de la victime, au fost distribuite soldaților; într-o perioadă de șase săptămâni, 222.269 de seturi de haine bărbătești, costume și lenjerie, 192.652 de seturi de haine femeiești și 99.922 de seturi de haine pentru copii, strânse de la cei gazați la Auschwitz, au fost distribuite pe frontul intern al Germaniei.[159] Cei care primeau aceste obiecte știau în mare de unde proveneau. Dar nu au protestat aproape deloc împotriva a ceea ce li se întâmpla evreilor și nici nu au făcut mare lucru ca să-i ajute să scape. Au existat însă și excepții. În Berlin, în chiar inima imperiului lui Hitler, mai multe mii dintre cei 160.000 de evrei care locuiau în oraș au reușit să scape ascunzându-se în subteran, adică devenind „submarine". Fiecare caz de acest gen a necesitat complicitatea și ajutorul germanilor neevrei.[160] Un asemenea exemplu a fost savantul Hans Hirschel, care a devenit „submarin" în februarie 1942. S-a mutat în apartamentul amantei lui, contesa Maria von Maltzan, cumnata feldmareșalului Walter von Reichenau, un nazist înfocat. Ea a inventat pentru el o ladă-pat, cu găuri pentru aer, prin care putea respira. În fiecare zi îi punea înăuntru un pahar cu apă proaspătă și o pastilă contra tusei. Într-o zi, când s-a întors acasă, contesa i-a auzit pe Hirschel și pe un alt „submarin", Willy Buschoff, cântând cât îi ținea gura: „Ascultă, Israel, Domnul Dumnezeul nostru, Dumnezeu este unul."[161]

Austriecii au fost mai răi decât germanii. Rolul pe care l-au jucat în Holocaust a fost cu totul disproporționat în raport cu numărul populației. Nu numai Hitler, ci și Eichmann și Ernst Kaltenbrunner, șeful Gestapoului, erau austrieci. În Olanda, cei care au condus operațiunile de exterminare a evreilor au fost doi austrieci, Arthur Seyss-Inquart și Hanns Rauter. În Iugoslavia, din cei 5.090 de criminali de război, 2.499 erau austrieci. Tot austriecii s-au evidențiat în mod deosebit în batalioanele mobile ale morții. O treime din unitățile SS de exterminare erau austrieci. Austriecii au comandat patru din cele șase principale lagăre ale morții și au omorât aproape jumătate din cele șase milioane de victime evreiești.[162] Austriecii erau mult mai pătimași în antisemitismul lor decât germanii. Menashe Mautner, veteran invalid din Primul Război Mondial, cu un picior de lemn, a căzut pe un trotuar acoperit de gheață din Viena și a zăcut acolo timp de trei ore, cerând în zadar ajutor trecătorilor. Îl refuzau când îi vedeau steaua galbenă.[163]

Românii nu s-au dovedit mai buni decât austriecii; au fost chiar mai răi în anumite privințe. În România antebelică, trăiau 757.000

de evrei. Guvernul român l-a urmat pe Hitler pas cu pas în politica sa antievreiască, cu mult mai puțină eficiență, dar mult mai îndârjit. Începând cu august 1940, legile i-au deposedat pe evrei de toate bunurile lor și i-au făcut să-și piardă slujbele, supunându-i la muncă forțată neplătită. Au avut loc și pogromuri – în ianuarie 1941, 170* de evrei au fost uciși în București. Românii au jucat un rol major în invadarea Rusiei, care, pentru ei, era de asemenea un război împotriva evreilor. În Basarabia au omorât 200.000 de evrei. Evreii erau îngrămădiți în camioane pentru vite, fără mâncare sau apă, și erau mutați dintr-un loc în altul, fără vreo destinație anume. Sau erau dezbrăcați de haine și duși în marș forțat, unii goi pușcă, alții înveliți în ziare. Trupele române, care conlucrau cu Einsatzgruppe D în sudul Rusiei, i-au revoltat până și pe germani prin cruzimea lor și din pricina faptului că nu îngropau cadavrele. Pe 23 octombrie 1941, românii au comis un masacru general în rândul evreilor din Odessa, după ce o mină le-a distrus cartierul general al armatei. A doua zi, au mânat cu forța grupuri mari de evrei în patru depozite uriașe, i-au stropit cu benzină și le-au dat foc; între 20.000 și 30.000 de evrei au murit arși de vii. Cu acordul german, au tăiat provincia Transnistria din teritoriul Ucrainei, aceasta fiind contribuția lor la Soluția Finală. Au creat astfel o zonă de exterminare unde au fost uciși 217.757 de evrei (aproximativ 130.000 din Rusia, 87.757 din România), românii înșiși ucigând 138.957 de evrei.[164] După germani și austrieci, românii au fost cei mai mari ucigași de evrei. Erau înclinați mai degrabă să folosească bătaia și tortura sau să violeze, ofițerii fiind mai cumpliți decât bărbații simpli, ei alegându-le pe cele mai drăguțe evreice tinere pentru orgii. Erau și mai venali. După ce îi ucideau pe evrei, vindeau țăranilor locali cadavrele, pentru ca aceștia să le ia hainele. Se arătau dispuși să vândă chiar și evrei vii, dacă sumele pe care le primeau îi satisfăceau. Dar din 1944, dându-și seama că Aliații vor câștiga, atitudinea lor a devenit mai puțin belicoasă.[165]

Și în Franța exista un curent de opinie destul de semnificativ, care dorea să ia parte activă la Soluția Finală a lui Hitler. Era format din cei care nu iertaseră niciodată victoria dreyfusiștilor în 1906 și ura lor față de evrei era acum potențată și de guvernul format din Frontul Popular al lui Blum, ajuns la putere în 1936. Ca și în Germania, antisemiții includeau un număr mare de intelectuali, în special scriitori. Printre ei era și un doctor, F.L. Destouches, care

* 121, potrivit Raportului citat anterior (vezi nota de la p. 571 – *n.ed.*).

scria sub pseudonimul Céline. Diatriba sa antisemită, *Bagatelles pour un massacre* (1937), publicată sub numele lui adevărat, a avut o influență considerabilă imediat înainte de război și în timpul lui, căci susținea că Franța era deja o țară ocupată (și violată, ca o femeie) de evrei și că o invazie hitleristă ar fi o eliberare. Această carte a readus la suprafață o convingere adânc înrădăcinată, și anume că englezii încheiaseră o alianță nelegiuită cu evreii, în scopul de a distruge Franța. În timpul cazului Dreyfus, expresia „Oh Yes", pronunțată cu un exagerat accent englezesc, era un strigăt de război antisemit, iar în *Bagatelle* Céline înșiră sloganurile conspirației mondiale anglo-iudaice: *„Taratboum! Di! Yie! By gosh! Vive le roi! Vivent les Lloyds! Vive Tahure! Vive la Cité! Vive Madame Simpson! Vive la Bible! Bordel de Dieu! Le monde est un lupanar juif!"*[166] Existau nu mai puțin de zece organizații politice antisemite în Franța, unele dintre ele fondate de guvernul nazist, care cereau anihilarea evreilor. Din fericire, nu au putut cădea de acord asupra unei politici comune. Dar a venit și clipa lor, când guvernul de la Vichy a adoptat o politică antisemită. Darquier de Pellepoix, care întemeiase Rassemblement Anti-Juif de France (Adunarea Antievreiască din Franța) în 1938, a devenit Commissaire Général aux Questions Juives (Comisar general în problema evreiască) în mai 1942.[167] Majoritatea francezilor au refuzat să colaboreze cu politica Soluției Finale, dar cei care totuși au făcut-o s-au arătat mai entuziaști decât germanii. Astfel a reușit Hitler să omoare 90.000 (26%) dintre evreii francezi, și din cei 75.000 de deportați din Franța, cu ajutorul autorităților franceze, numai 2.500 au supraviețuit.[168] Antisemitismul francez din timpul războiului conținea într-o măsură semnificativă un element de ură personală. În 1940, autoritățile germane și cele de la Vichy au primit între trei și cinci milioane de scrisori anonime ce denunțau persoane individuale (și nu toți erau evrei)[169].

Aliatul italian s-a dovedit mai puțin dispus să coopereze cu Hitler. De la sfârșitul statelor papale, comunitatea evreiască din Italia devenise una dintre cele mai bine integrate din Europa. După cum i-a spus regele Victor Emmanuel III lui Herzl (1904): „Evreii pot ocupa orice poziție, și o și fac [...] pentru noi, evreii sunt italieni desăvârșiți."[170] Comunitatea din Italia era și una dintre cele mai vechi din lume. Lui Benito Mussolini îi plăcea să spună în glumă că evreii „au fost cei care au făcut rost de haine după violarea Sabinelor". Din rândul evreilor au fost aleși doi prim-miniștri; evreii ocupau catedrele universitare într-un număr disproporționat de mare, dar la fel de numeroși erau generalii și amiralii evrei.[171] Mussolini însuși a

oscilat toată viața între filosemitism și antisemitism. Un grup de evrei l-a convins să intervină în Primul Război Mondial, momentul cel mai critic din viața lui, când s-a rupt de internaționalismul marxist și a devenit un național-socialist. Cinci evrei s-au numărat printre fondatorii *Fasci di combattimento* în 1919, evreii dovedindu-se deosebit de activi în fiecare sector al mișcării fasciste. Articolul savant despre antisemitism publicat în *Fascist Encyclopaedia* a fost scris de un exeget evreu. Atât biograful lui Mussolini, Margharita Sarfatti, cât și ministrul său de finanțe, Guido Jung, erau evrei. Când Hitler a preluat puterea, Mussolini s-a erijat în protectorul european al evreilor, Stefan Zweig salutându-l cu „*wunderbar* (minunatul) Mussolini"[172].

Din momentul în care Il Duce a fost prins în mrejele lui Hitler, latura sa antisemită a devenit dominantă, dar nu avea rădăcini emoționale adânci. În Partidul Fascist și guvern exista o extremă antisemită bine definită, dar era mult mai puțin virulentă decât regimul de la Vichy și, din cât se pare, nu s-a bucurat câtuși de puțin de sprijin popular. Ca răspuns la presiunile exercitate de Germania, Italia a introdus legi rasiale în 1938, iar când a izbucnit războiul, evreii au fost internați în lagăre. Dar abia după capitularea Italiei în 1943, când jumătate din țară a intrat sub controlul militar german, a putut Himmler să o atragă în aplicarea Soluției Finale. Pe 24 septembrie, el a trimis instrucțiuni șefului trupelor SS de la Roma, Herbert Kappler, aflat sub comanda sa, ca toți evreii, indiferent de vârstă sau sex, să fie strânși la un loc și expediați în Germania. Dar ambasadorul german la Roma, a cărui amantă italiană ascundea, cu acordul lui, o familie de evrei în casa ei, nu a cooperat în executarea ordinului, iar comandantul militar, feldmareșalul Kesselring, a spus că avea nevoie de evrei ca să construiască fortificații. Kappler s-a folosit de acest ordin ca să șantajeze comunitatea evreiască. A urmat o scenă sumbră, medievală, în ambasada germană, unde el i-a convocat pe cei doi lideri ai comunității, Dante Almansi și Ugo Foa, cerând ca în treizeci și șase de ore să i se aducă 50 de kilograme de aur, altfel 200 de evrei aveau să fie omorâți. Cei doi bărbați au cerut să li se îngăduie să plătească în lire, dar Kappler a rânjit: „Pot să tipăresc oricâți bani poftesc." Aurul a fost predat la Gestapo în patru zile. Papa Pius XII s-a oferit să doneze cantitatea necesară, dar deja se strânsese destul, cu ajutorul contribuției multor neevrei, în special din partea preoților parohiilor. O pierdere mult mai gravă au constituit-o neprețuitele volume *Judaica* din biblioteca comunității, care au ajuns să sporească în final colecția privată a lui Alfred Rosenberg.

Himmler, care voia evrei vii pentru a-i ucide, și nu comori, s-a înfuriat pe Kappler, drept care l-a trimis pe Theodor Dannecker, expertul său în depistarea evreilor, împreună cu o echipă formată din 44 de ucigași SS, să organizeze o *Judenaktion;* pusese la cale acțiuni asemănătoare și în Paris și Sofia. Ambasadorul german la Vatican l-a avertizat pe papă, care a ordonat preoților din Roma să deschidă sanctuarele. Vaticanul a adăpostit 477 de evrei, și alți 4.238 și-au găsit refugiu în mânăstiri. Raidul a eșuat. „Secțiunea antisemită a populației nu a fost văzută nicăieri în timpul acțiunii", a raportat Kappler, „ci doar o masă de oameni care, în unele cazuri, a încercat să taie calea poliției pentru a nu ajunge la evrei". A reușit totuși să pună mâna pe 1.007 evrei care au fost trimiși direct la Auschwitz, dintre care nu au mai supraviețuit decât șaisprezece.[173] S-au făcut razii și în alte orașe italiene, împiedicate și acestea, în mare măsură, de către populația locală. Unul dintre cei mai importanți supraviețuitori a fost Bernard Berenson, un extraordinar erudit, descendent dintr-o familie de rabini lituanieni care, într-o eră laică, devenise autoritatea mondială supremă în materie de pictură italiană renascentistă. Poliția locală l-a îndemnat să fugă, folosind o întrebare codificată: *„Dottore,* germanii doresc să vină la vila dumneavoastră, dar nu cunoaștem exact adresa. Vreți să ne spuneți cum să ajungem mâine-dimineață?" Italienii l-au ținut ascuns de-a lungul întregii ocupații naziste.[174]

În alte state europene, SS-iștii au primit prea puțin ajutor. Dar asta nu a însemnat în mod necesar că evreii nu au fost trimiși în lagăre. În Grecia ocupată, fără nici un ajutor local, n-au supraviețuit decât 2.000 de evrei din străvechea comunitatea evreiască din Salonic, care număra 60.000 de suflete. În Belgia, în ciuda rezistenței locale, au fost omorâți 40.000 din cei 65.000 de evrei, vestitul cartier al comerțului cu diamante din Anvers fiind aproape depopulat. Eforturile depuse de trupele SS în Olanda au fost deosebit de îndârjite și nemiloase și, deși olandezii au mers până acolo încât au declarat grevă generală în apărarea evreilor, pierderile de vieți omenești s-au ridicat la 105.000 dintr-o comunitate de 140.000. Finlandezii, aliații Germaniei, au refuzat să-i predea pe cei 2.000 de evrei ai lor. Danezii au reușit să trimită pe calea apei în Suedia aproape întreaga comunitate de 5.000 de evrei. Pe de altă parte, marea evreime ungară, ultima care a fost sacrificată, a suferit pierderi grele: 21.747 au fost asasinați în Ungaria, 596.260 au fost deportați, numai 116.500 dintre aceștia supraviețuind.[175]

Asasinarea în masă a evreilor unguri a avut loc într-un moment în care Aliații dețineau superioritatea aeriană și avansau cu rapi-

ditate, ceea ce a făcut să se pună întrebarea: oare forțele aliate ar fi putut salva în mod efectiv evreimea europeană? Rușii au fost cei mai aproape de Holocaust, dar n-au arătat nici cea mai mică dorință să-i ajute în vreun fel pe evrei. Dimpotrivă. Raoul Wallenberg, diplomatul și filantropul suedez care a încercat să salveze viețile evreilor din Budapesta, a dispărut fără urmă când Armata Roșie a ajuns acolo, suedezilor oferindu-li-se doar această explicație: „S-au luat măsuri de către autoritățile militare sovietice de protejare a domnului Raoul Wallenberg și a bunurilor sale." N-a mai fost văzut niciodată.[176]

Guvernele britanic și american simpatizau teoretic cu evreii, dar în practică erau îngroziți de orice politică agresiv proevreiască, pentru a nu-l provoca pe Hitler să-i expulzeze în masă pe evrei, pe care guvernele respective se vor fi simțit apoi obligate moral să-i absoarbă. Pentru naziști, emigrarea reprezenta întotdeauna un element al Soluției Finale, și deși balanța dovezilor pare să indice faptul că Hitler era hotărât mai degrabă să-i ucidă pe evrei decât să-i exporte, era în stare să-și modifice politica pentru a-i deconcerta pe Aliați, dacă aceștia îi ofereau ocazia. Goebbels nota în jurnalul său pe 13 decembrie 1942: „Cred că atât britanicii, cât și americanii sunt fericiți că exterminăm lepădăturile astea de evrei." Ceea ce nu era adevărat. Dar nici una dintre puteri nu era pregătită să salveze viețile evreilor acceptând un număr mare de refugiați. Dintre toate puterile europene importante, Marea Britanie era cea mai puțin antisemită în anii 1930. Mișcarea Cămășilor Negre, fondată de sir Oswald Mosley în 1932, a fost un eșec, și nu în ultimul rând pentru că i-a atacat pe evrei. Cu toate acestea, guvernul se temea că emigrarea în masă a evreilor ar provoca o răspândire a antisemitismului. Nu era pregătit nici să dea înapoi în privința restricțiilor de imigrare din 1939 stabilite în Cartea Albă pentru Palestina. Winston Churchill, sionist dintotdeauna, era în favoarea acceptării unui număr mai mare de evrei. Dar ministrul său de externe, Anthony Eden, era de părere că deschiderea Palestinei ar atrage după sine îndepărtarea tuturor aliaților arabi ai Marii Britanii din acea regiune și i-ar distruge poziția militară în Orientul Mijlociu. Când rabi Stephen Wise, liderul comunității evreiești din New York, i-a cerut la Washington (27 martie 1943) să sprijine o petiție anglo-americană adresată lui Hitler, de a-i lăsa pe evrei să părăsească Europa ocupată, Eden i-a spus că ideea era „fantastic de imposibilă". În particular însă, a mărturisit: „Hitler ar putea să accepte o asemenea ofertă din partea noastră."[177] Ministerul de Externe se împotrivea primirii

evreilor și refuza chiar și cererile formulate de evrei în acest sens: „O cantitate disproporționată de timp al ministerului este pierdută cu problemele acestor evrei plângăreți", a declarat un demnitar de rang înalt.[178]

Desigur că Statele Unite ar fi putut primi foarte mulți refugiați evrei. În realitate, în perioada războiului nu au fost primiți decât 21.000, 10% din numărul îngăduit conform legii cotelor privind imigrarea. Motivul îl constituia ostilitatea publică. Toate grupările patriotice, de la American Legion (Legiunea Americană) la Veterans of Foreign Wars (Veteranii Războaielor de peste Graniță), au cerut interdicția totală a imigrării. S-a manifestat mai mult antisemitism în timpul războiului decât oricând în istoria poporului american. În anii 1938–1945, sondajele de opinie indicau că 35-40% din populație ar fi sprijinit legi antievreiești. În 1942, conform acelorași sondaje, evreii erau considerați o amenințare mult mai mare decât oricare alt grup etnic, după japonezi și germani. În 1942–1944, de exemplu, fiecare sinagogă de pe Washington Heights din New York a fost pângărită.[179] Începând din mai 1942, s-au transmis informații despre programul de exterminare, atunci când Alianța Muncitorilor Evrei Polonezi a trimis rapoarte documentate celor doi membri evrei ai Comitetului Național Polonez, cu sediul la Londra. Cuprindeau descrieri ale camioanelor de gazare din Chełmno și cifra de 700.000 de evrei care fuseseră deja exterminați. *Boston Globe* titra: „Mass Murders of Jews in Poland Pass 700,000 Mark" („Asasinarea în masă a evreilor din Polonia depășește pragul de 700.000"), dar materialul era îngropat în pagina 12. *New York Times* califica veștile drept „poate cel mai mare masacru din istorie", însă textul nu era mai mult decât o notiță.[180] În general, știrile despre Holocaust erau puține și tindeau să se piardă în avalanșa generală de povești de groază despre război. În același timp însă, în America se manifesta o mare rezistență în a accepta realitatea Holocaustului, chiar și atunci când armata americană a pătruns în zonele lagărelor de concentrare. Reporterul ziarului *Nation,* James Agee, a refuzat să urmărească filmele despre atrocități, denunțându-le drept propagandă. Soldații se înfuriau când cei de acasă refuzau să creadă ceea ce văzuseră ei sau chiar să se uite la fotografiile lor.[181]

Un obstacol major în calea oricărei acțiuni era însuși F.D. Roosevelt. Era în același timp ușor antisemit, dar și prost informat. Când s-a pus această problemă la Conferința de la Casablanca, el a vorbit despre „reproșurile ușor de înțeles pe care le aduceau germanii evreilor din Germania, anume că în timp ce aceștia reprezentau o

mică parte din populație, peste 50% dintre avocații, doctorii, profesorii de școală și profesorii de colegiu din Germania erau evrei" (procentele reale fiind 16,3, 10,9, 2,6 și 0,5%).[182] Roosevelt părea să se fi ghidat doar după considerente de politică internă. Oricum, obținuse 90% din voturile electoratului evreiesc și nu simțea nici un imbold să acționeze în vreun fel. Chiar și după ce i-au fost puse la dispoziție toate documentele cu privire la exterminarea sistematică, președintele nu a întreprins nimic timp de paisprezece luni. În aprilie 1943, în insulele Bermude a avut loc, cu întârziere, o conferință anglo-americană pe această temă, dar Roosevelt nu a manifestat nici un interes pentru ea, iar conferința s-a încheiat cu concluzia că nu se putea face nimic semnificativ în această privință. Ba dimpotrivă, el a avertizat în mod explicit „să nu se facă demersuri pe lângă Hitler pentru eliberarea potențialilor refugiați"[183]. În cele din urmă, s-a instituit un Comitet al Refugiaților de Război. Guvernul a acordat un sprijin modest, 90% dintre fonduri provenind din surse evreiești. Dar tot s-a izbutit să se salveze 200.000 de evrei, plus 20.000 de neevrei.

Problema bombardării camerelor de gazare a fost pusă la începutul verii lui 1944, în timpul exterminării evreilor unguri. În special Churchill s-a îngrozit de ceea ce se întâmpla și era nerăbdător să acționeze. Exterminarea, spunea el, „este poate cea mai mare și mai cumplită crimă comisă vreodată în întreaga istorie mondială". Pe 7 iulie 1944, l-a instruit pe Eden: „Obține tot ce poți cu Forțele Aeriene și invocă-mă pe mine dacă este necesar."[184] Era posibilă organizarea unei operațiuni. O rafinărie aflată la 75 de kilometri de Auschwitz a fost atacată de nu mai puțin de zece ori între 7 iulie și 20 noiembrie 1944 (dată la care Holocaustul se încheiase și Himmler ordonase distrugerea mașinăriei de exterminare). Pe 20 august, escadrila 127 Flying Fortresses a bombardat regiunea fabricii de la Auschwitz, aflată la mai puțin de 8 kilometri la răsărit de camerele de gazare.[185] Nu se poate dovedi dacă bombardamentele ar fi putut salva viețile evreilor. SS-iștii se încăpățânau cu fanatism să-i omoare pe evrei, indiferent de obstacolele fizice și militare. Merita totuși încercat. Dar Churchill era singurul care sprijinea cu adevărat o asemenea acțiune, în ambele guverne. Forțele aeriene din ambele țări detestau operațiunile militare care nu erau îndreptate împotriva distrugerii forțelor dușmane sau a potențialului de război. Ministerul de Război al Statelor Unite a respins planul, fără măcar să examineze fezabilitatea lui.

Ajungem astfel la un aspect dur și extrem de important. Refuzul de a repartiza forțe militare pentru o operațiune specială de salvare

a evreilor concorda cu politica de război generală. Ambele guverne au decis, cu acordul comunităților evreiești respective, că înfrângerea rapidă și totală a lui Hitler era cel mai bun mijloc de a-i ajuta pe evrei. Acesta este unul dintre motivele pentru care puternica și numeroasa comunitate evreiască din America a acordat prea puțină atenție problemei bombardamentelor. Dar din momentul în care s-a acceptat ideea că obiectivul prioritar era câștigarea războiului, Soluția Finală a trebuit privită în această perspectivă. Cât despre efortul de război nazist, acesta a fost de la început și până la sfârșit o rană pe care Germania și-a provocat-o singură. De partea germană, i se opuneau atât șefii din armată, cât și cei din industrie, care priveau războiul din punct de vedere rațional. Ocupa mii și mii de cadre militare. Adeseori, paraliza sistemul feroviar, chiar și în timpul bătăliilor critice. Mai presus de orice, provocase deja moartea a peste trei milioane de muncitori productivi. Mulți dintre aceștia erau calificați, iar muncitorii evrei implicați în război, știind ce soartă îi putea aștepta, încercau cu disperare să se facă indispensabili efortului de război. Există multe dovezi care demonstrează că toți acei germani angajați în producție au încercat din răsputeri să-și păstreze personalul de origine evreiască; pentru a cita doar unul dintre numeroasele exemple, organizatorul fabricilor ce produceau pentru front în Rusia ocupată raporta:

> Problema găsirii de directori specialiști era aproape de nerezolvat. Aproape toți foștii proprietari erau evrei. Toate întreprinderile fuseseră preluate de statul sovietic. Comisarii bolșevici dispăruseră. Administratorii ucraineni erau incompetenți, nedemni de încredere și total pasivi. [...] Adevărații specialiști și adevăratele inteligențe sunt evreii, majoritatea foști proprietari ori ingineri. [...] își dau toată silința ca să producă pe cât posibil mai mult, până acum aproape fără să fie plătiți, dar desigur în încercarea de a deveni indispensabili.[186]

Firește însă că acești evrei au fost omorâți. Prin urmare, Holocaustul a fost unul dintre factorii care au făcut ca Hitler să piardă războiul. Guvernele britanic și american cunoșteau acest lucru. Ceea ce nu au evaluat ele în suficientă măsură era faptul că principalul beneficiar militar de pe urma Holocaustului era Armata Roșie, iar supremul beneficiar politic avea să fie imperiul sovietic.[187]

Calculele aliate ar fi putut fi diferite dacă evreii ar fi organizat o mișcare de rezistență. Dar așa ceva nu s-a întâmplat. Motive erau destule. Evreii fuseseră persecutați timp de un mileniu și jumătate și învățaseră din lunga lor experiență că rezistența mai curând

costă vieți decât le salvează. Istoria, teologia, folclorul lor, structura lor socială, chiar și vocabularul lor i-au învățat să negocieze, să plătească, să pledeze, să protesteze, dar nu să lupte. În plus, comunitățile evreiești, mai ales cele din Europa răsăriteană, au slăbit din pricina generațiilor întregi de imigrări în masă. Cei mai ambițioși au plecat în America. Cei mai energici, aventuroși, dar mai ales cei mai militanți au plecat în Palestina. Această secătuire de tot ceea ce era mai bun și mai inteligent a continuat până la începutul războiului și chiar și în timpul lui. Jabotinski prezisese războiul. Dar grupările evreiești îmbrăcate în uniforme, antrenate și chiar înarmate din Polonia erau menite nu să i se opună lui Hitler, ci să-i ajute pe evrei să ajungă în Palestina. Când a izbucnit războiul, Menahem Begin, de exemplu, escorta un grup de 1.000 de emigranți ilegali peste frontiera românească, în drumul lor spre Orientul Mijlociu. Deci și el a plecat.[188] Firesc, de altfel. Evreii luptători voiau să opună rezistență în Eretz Israel, unde aveau o șansă, nu în Europa, unde totul era pierdut.

Marea masă de evrei care au rămas în Europa, majoritatea dintre ei evrei religioși, au fost amăgiți și s-au amăgit singuri. Istoria lor le spunea că toate persecuțiile, oricât de crude, aveau un sfârșit, că toți opresorii, oricât de duri, formulau pretenții care-și aveau și ele limitele lor în cele din urmă și care puteau fi satisfăcute. Strategia lor era întotdeauna îndreptată spre salvarea „celor rămași". Timp de patru mii de ani, evreii nu se confruntaseră niciodată și nu-și imaginaseră un adversar care să pretindă nu o parte sau toată averea lor, ci totul; nu câteva vieți, sau chiar multe vieți, ci pe toate, până la cel de pe urmă copil. Cine-și putea închipui un asemenea monstru? Evreii, spre deosebire de creștini, nu credeau că diavolul putea lua formă umană.

Naziștii, tocmai pentru a minimaliza posibilitatea oricărei rezistențe, se foloseau fără milă de sociologia și psihologia evreilor. În Germania au exploatat comunitățile – *Gemeinde* – evreiești din fiecare oraș, asociațiile provinciale – *Landesverbände* – din fiecare regiune, și pe cea la nivel național – *Reichsvereinigung* –, pentru a determina oficialitățile evreiești să întreprindă ele însele toate acțiunile pregătitoare pentru Soluția Finală: să pregătească listele nominale, să raporteze decesele și nașterile, să transmită noile regulamente, să deschidă conturi bancare speciale pentru Gestapo, să-i concentreze pe evrei în anumite blocuri speciale și să pregătească hărțile pentru deportare. Acesta a fost modelul valabil pentru toate consiliile evreiești în țările ocupate, lucru care, în mod inconștient,

i-a ajutat pe naziști să promoveze Soluția Finală. Au fost organizate aproximativ o mie de *Judenrate*, cuprinzând 10.000 de oameni. Ele erau formate în special din organisme congregaționale religioase de dinainte de război – *kehilot*. În zonele ocupate de sovietici, cei mai curajoși lideri comunitari fuseseră împușcați până la ultimul, încă înainte de sosirea germanilor. Germanii se foloseau de *Judenrate* pentru a-i depista pe realii sau potențialii provocatori și a-i omorî pe loc. Astfel că liderii evrei aveau tendința să fie prevenitori, temători și lingușitori. Naziștii i-au folosit la început ca să-i deposedeze pe evrei de toate obiectele valoroase pe care le aveau, apoi pentru a organiza grupurile de evrei sortiți muncii forțate și deportării spre centrele de exterminare. În schimbul acestor servicii, liderii evrei primeau privilegii și putere asupra conaționalilor lor.[189]

Sistemul și-a arătat fața sa cea mai hidoasă și mai cumplită în marile ghetouri din Polonia, în special în Łódź și Varșovia. În ghetoul din Łódź se îngrămădeau 200.000 de evrei, cu o densitate medie de 5,8 persoane pe cameră. Era un centru de exterminare în sine, deoarece 45.000 au murit acolo din pricina bolilor și a foametei. Ghetoul din Varșovia număra nu mai puțin de 445.000 de evrei, cu o densitate medie de 7,2 pe cameră; 83.000 au murit de foamete și boli în mai puțin de douăzeci de luni. Evreii erau concentrați în ghetouri, apoi scoși din ele și înghesuiți în trenurile morții. În interiorul lor, ghetourile erau tiranii în miniatură, conduse de indivizi de genul lui Haim Mordehai Rumkowski, dictatorul nemilos al ghetoului din Łódź, care chiar și-a tipărit profilul pe timbre. Puterea lor se sprijinea pe forțe polițienești neînarmate, formate din evrei (2.000 în ghetoul din Varșovia), supravegheate de poliția poloneză, și toți supra-supravegheați de forțele înarmate de securitate germane Sip (securitatea politică) și de SS. Ghetourile nu erau chiar necivilizate. Serviciile publice evreiești se achitau cât puteau de îndatoririle lor din puținele resurse existente. În secret erau organizate *ieșivoturi*. În ghetourile din Varșovia, Łódź, Vilnius și Kovno existau chiar și orchestre, deși în mod oficial li se permitea să interpreteze doar piese muzicale compuse de evrei. Clandestin se tipăreau și se distribuiau ziare. Conformându-se modelului instituțiilor de tip medieval, ghetoul din Łódź avea chiar și o cronografie.[190] Dar germanii nu se îndoiseră nici o clipă de rostul ghetourilor și al autorităților evreiești din cadrul lor. Întâi, trebuiau să contribuie atât cât puteau la efortul de război (în ghetoul din Łódź existau 117 mici fabrici de război, în Białystok – 20) iar apoi, când se primeau ordinele pentru deportarea în lagăre, trebuiau să asigure desfășurarea în cea mai deplină ordine a acestui proces.

Pentru a reduce cât mai mult orice tendință de rezistență, germanii au mințit în fiecare stadiu al procesului, dând tot felul de explicații complicate, menite să inducă în eroare. Susțineau de fiecare dată că deportările se făceau în diferite tabere de muncă. Tipăreau ilustrate cu timbre din Waldsee, pe care cei aflați în lagăr erau obligați să le trimită acasă cu texte de genul: „Eu sunt bine. Muncesc și sunt sănătos." În drum spre Treblinka, au construit un simulacru de stație, cu o casă de bilete, cu un orologiu pictat de mână și o pancartă pe care scria: „Tranzit spre Białystok". Camerele morții, deghizate în încăperi pentru duș, purtau semnul Crucii Roșii pe uși. Uneori, SS-iștii alcătuiau orchestre dintre cei aflați în lagăr, care să cânte în vreme ce evreii erau duși spre „dușuri". Simulacrul era păstrat până în ultima clipă. Un bilet găsit în haina unei victime conține următorul mesaj: „Am ajuns aici după o călătorie lungă și la intrare este o pancartă cu «Baie publică». Oamenii primesc săpun și prosop. Cine știe ce vor să ne facă?"[191] La Belzec, pe 18 august 1942, un expert SS în dezinfectante, Kurt Gerstein, l-a auzit pe un ofițer psalmodiind în timp ce bărbați, femei și copii în pielea goală erau împinși în camerele morții: „Nu vi se va face nici un rău. Doar respirați adânc și vă va întări plămânii. E o metodă să prevenim bolile contagioase. Este un dezinfectant bun."[192]

Amăgirile de genul acesta aveau efect pentru că evreii doreau să fie amăgiți. Aveau nevoie de speranță. SS-iștii știau să alimenteze zvonurile din ghetou, anume că era nevoie de numai o parte dintre evrei pentru deportare, iar liderilor evreilor le vindeau cu succes informația că o cooperare cât mai strânsă mărea considerabil șansele de supraviețuire. Evreii din ghetou refuzau să creadă în existența lagărelor de exterminare. Când doi tineri evrei au scăpat de la Chełmno la începutul anului 1942 și au descris ce au văzut acolo, s-a zis că experiențele pe care le avuseseră le tulburaseră mințile, drept care declarațiile lor nu au ajuns în presa clandestină. Abia în aprilie, când rapoarte primite de la Belzec au confirmat povestea din Chełmno, evreii din Varșovia au început să creadă în mașinăria de război. În iulie, șeful ghetoului din Varșovia, Adam Czerniaków, dându-și seama că nu-i putea salva nici măcar pe copii, a luat cianură, lăsând în urmă un bilet: „Sunt neputincios. Inima mea este grea de tristețe și compasiune. Nu mai pot îndura. Gestul meu va dovedi tuturor ceea ce trebuie făcut."[193] Dar chiar și în acel stadiu, mulți evrei se agățau de speranța că numai unii vor muri. Jacob Gens, șeful ghetoului din Vilnius, a spus la o adunare publică: „Când mi se cere să dau o mie de evrei, îi dau. Căci dacă nu dăm noi evrei

dintre ai noștri, vin germanii și îi iau cu forța. Și atunci vor lua nu o mie, ci multe mii. Dacă le dau câteva sute, salvez o mie. Dacă dau o mie, salvez zece mii."[194]

Educația religioasă a evreilor tindea să încurajeze pasivitatea. Evreii hasidici erau cei mai dispuși să își accepte soarta drept voința lui Dumnezeu. „Viața ta va fi mereu în primejdie înaintea ochilor tăi; vei tremura ziua și noaptea și nu vei fi sigur de viața ta", citau ei din Biblie.[195] Urcau în trenurile morții înveliți în șalurile de rugăciune, recitând psalmi. Credeau în martiriu întru gloria lui Dumnezeu. Dacă prin șansă ori milostivenia lui Dumnezeu le era cruțată viața, atunci vedeau în asta un miracol. În timpul Holocaustului, a apărut o întreagă colecție de povești hasidice despre cruțarea miraculoasă a vieților individuale.[196] Un lider al comunității observa: „Cei cu adevărat pioși au devenit încă și mai pioși, căci văd mâna lui Dumnezeu în toate cele." Un membru al *Sonderkommando*-ului evreiesc – un comando care curăța camerele morții de la Auschwitz după gazare – a declarat că a văzut un grup de evrei pioși din Ungaria și Polonia care, după ce reușiseră să facă rost de niște coniac, cântau și dansau în fața intrării în camerele de gazare, deoarece știau că urmau să-l întâlnească pe Mesia. Alții, evrei mai puțin religioși, găseau și ei bucurie și acceptare a voinței lui Dumnezeu în toată oroarea pe care o trăiau. Jurnalele într-adevăr remarcabile pe care le-a ținut la Auschwitz o evreică din Olanda, Etty Hillesum, arată că tradiția lui Iov a continuat să trăiască în Holocaust: „Uneori, când stau în vreun colț al lagărului, cu picioarele lipite de țărâna Ta, cu ochii ridicați la tăriile Tale, lacrimi îmi curg pe obraji, lacrimi [...] de recunoștință."[197]

Pe măsură ce se goleau ghetourile, unii evrei au luat, în sfârșit, hotărârea să lupte, deși divizările politice au întârziat conceperea unui plan comun. În Varșovia, sub pretextul construirii unor adăposturi antiaeriene, evreii au săpat niște tuneluri legate de sistemul de canalizare. Erau conduși de un tânăr de douăzeci și patru de ani, Mordechaj Anielewicz, care a recrutat 750 de luptători și împreună au reușit să pună mâna pe nouă mitraliere, cincizeci și nouă de pistoale și câteva grenade. Naziștii au decis să distrugă ghetoul pe 19 aprilie 1943, folosind trupele Waffen-SS. Nu mai rămăseseră decât 60.000 de evrei acolo. În lupta disperată care a urmat, în special în subteran, șaisprezece germani au fost omorâți, iar optzeci și patru au fost răniți. Anielewicz a fost omorât pe 8 mai, dar ceilalți au mai rezistat încă nouă zile, timp în care mai multe mii de evrei au murit sub dărâmături. Nici măcar unele țări europene, cu armate bine echipate, nu rezistaseră atâtea zile în fața naziștilor.[198]

Chiar în cadrul Auschwitz-ului a avut loc o revoltă, pe 7 octombrie 1944. Evreii care lucrau într-o uzină Krupp au adus clandestin explozibil în lagăr; niște prizonieri de război ruși care se pricepeau la asemenea lucruri au transformat materialul în grenade și bombe. Revolta în sine a fost condusă de *Sonderkommando*-urile de la Crematoriile III și IV. Au izbutit să arunce în aer Crematoriul III și să omoare trei SS-iști. Aproape 250 de evrei au fost masacrați de către gardieni, dar 27 au scăpat. Patru tinere evreice care introduseseră explozibilul în lagăr au fost torturate timp de câteva săptămâni, dar n-au scos un singur cuvânt. Roza Robota, care a murit sub tortură, a lăsat un ultim mesaj: „Fiți puternici și viteji." Două dintre ele au supraviețuit torturilor, dar au fost spânzurate în fața tuturor femeilor din Auschwitz, una strigând „Răzbunare!" înainte să moară.[199]

Dar, de regulă, nu se manifesta nici un fel de rezistență, în nici o etapă a procesului de exterminare. Germanii loveau întotdeauna pe neașteptate, cu o forță copleșitoare. Evreii amuțeau de groază și neajutorare. „Ghetoul era înconjurat de un detașament SS numeros", scria un martor ocular la Dubno (Ucraina),

> și aproape de trei ori pe atâtea miliții ucrainene. Apoi erau aprinse marile arcuri luminoase dinăuntrul și din jurul ghetoului. [...] Oamenii erau împinși afară cu o asemenea grabă, încât copiii mici din pătuțuri rămâneau în urmă. Pe stradă, femeile strigau după copiii lor, iar copiii după părinții lor. Asta nu-i împiedica pe SS-iști să-i împingă pe oameni de-a lungul drumului în pas de alergare și să-i lovească, până ajungeau la trenurile de marfă. Erau umplute mașini după mașini, iar țipetele femeilor și ale copiilor și plesnetele bicelor și rafalele mitralierelor răsunau fără încetare.[200]

Mulți evrei au murit în trenuri, iar când acestea soseau la destinație, cei rămași în viață erau împinși direct în camerele de gazare. Kurt Gerstein a văzut la Auschwitz, într-o dimineață de august din 1942, cum a sosit un tren plin cu 6.700 de evrei. La sosire, 1.450 erau deja morți. A văzut 200 de ucraineni, înarmați cu bice de piele, deschizând vagoanele de marfă, ordonându-le celor vii să coboare și biciuindu-i până cădeau jos. Megafoanele urlau la ei să se dezbrace. Capetele femeilor erau rase cu brutalitate. Apoi, întregul transport, toți goi pușcă, a fost mânat spre camerele de gazare, despre care li s-a spus că erau „băi de dezinfectare"[201]. Nimeni nu avea nici o clipă șansa să se opună. Tot ce puteau să facă era să smulgă în grabă ghemotoacele de dolari pe care le cususeră în haine, pentru ca naziștii să nu îi poată folosi – ultimul și singurul lor gest de protest.[202]

Nici un evreu nu a fost cruțat în apocalipsa lui Hitler. Lagărul Theresienstadt din Cehoslovacia, plin de bătrâni, era ținut în viață

pentru a păstra aparența că evreii erau doar „recolonizați" în alte regiuni. În acest lagăr erau trimiși așa-numiții evrei privilegiați, deținători ai Crucii de Fier sau ai altor decorații și mai valoroase, precum și 50% dintre veteranii invalizi de război. Dar, dintre cei 141.184 trimiși acolo, doar 16.832 mai erau vii când au sosit trupele aliate pe 9 mai 1945; mai mult de 88.000, bătrâni și oameni în putere deopotrivă, fuseseră gazați.[203] Nici un evreu nu era îndeajuns de bătrân ca să fie cruțat. După Anschluss, Freud, bătrân și bolnav de cancer, a fost răscumpărat din mâinile naziștilor de prietenii lui, care l-au dus în Anglia. Nimănui nu i-a trecut prin minte, nici măcar lui, că cele patru surori mai în vârstă ale sale, rămase la Viena, se aflau în pericol. Dar și ele au căzut în plasa nazistă; Adolfine, în vârstă de optzeci și unu de ani, a fost ucisă la Theresienstadt, Pauline, de optzeci, și Marie, de optzeci și doi, la Treblinka, iar Rosa, de optzeci și patru, la Auschwitz.

Nici un evreu nu era prea tânăr pentru a fi cruțat de moarte. Toate femeile care soseau în lagărele morții erau rase în cap, părul lor fiind împachetat și trimis în Germania. Dacă vreun sugar deranja în timpul rasului, un gardian îi zdrobea pur și simplu capul de zid. Un martor a declarat în cadrul procesului de la Nürnberg: „Numai cei care au văzut asemenea lucruri cu propriii ochi vor crede cu câtă plăcere comiteau germanii aceste operațiuni; cât de bucuroși erau când reușeau să omoare un copil din numai trei sau patru lovituri; cu câtă satisfacție împingeau cadavrul în brațele mamei!"[204] La Treblinka, majoritatea copiilor erau luați de la mamele lor imediat după sosire, erau omorâți și aruncați în șanț, laolaltă cu invalizii și ologii. Uneori, vaiete palide puteau fi auzite dinspre șanțul păzit de gardieni cu banderole de Crucea Roșie pe brațe, locul fiind cunoscut drept infirmerie.

Zdrobirea capetelor copiilor arată măsura în care persista dualismul violenței antisemite, cu procedee de ucidere secrete și științifice, alături de acte de cruzime indescriptibile, neașteptate, spontane. Evreii mureau în toate felurile posibile cunoscute de umanitatea depravată. La cariera de la Mauthausen, un evreu italian cu voce bună a fost pus să stea în vârful unei stânci pregătite pentru dinamitare, iar în timp ce el cânta *Ave Maria* a fost dinamitat. Sute de evrei olandezi erau forțați să sară în brațele morții de pe stânca ce domina cariera, cunoscută sub numele de Zidul Parașutistului.[205] Mii de evrei au fost biciuiți până la moarte pentru delicte minore comise în lagăr: pentru că au păstrat o monedă sau un inel de căsătorie, pentru că nu au desprins însemnul iudaic de pe hainele celor

uciși, pentru că dețineau o bucată de pâine obținută de la brutăria din afara împrejmuirii, pentru că beau apă fără a primi încuviințarea, pentru că fumau, pentru că nu salutau așa cum trebuia. Au existat și cazuri de decapitare. Kurt Franz, comandant adjunct la Treblinka, ținea o haită de câini fioroși folosiți pentru a-i omorî prin sfâșiere pe evrei. Uneori, gardienii omorau cu tot ce le cădea în mână. Un martor ocular de la Belzec a depus mărturie despre un „băiat foarte tânăr" care tocmai sosise în lagăr:

> Era un exemplu minunat de sănătate, forță și tinerețe. Am fost surprinși de veselia lui. S-a uitat în jur și a spus aproape fericit: «A scăpat vreodată cineva de-aici?» A fost de-ajuns. Unul dintre gardieni l-a auzit și băiatul a fost torturat până a murit. A fost dezbrăcat în pielea goală și agățat cu capul în jos de spânzurătoare; a rămas agățat așa timp de trei ore. Era vânjos și încă foarte viu. L-au dat jos, l-au întins pe pământ și i-au înfundat cu bețele nisip pe gât până a murit.[206]

În cele din urmă, când Reich-ul a început să se clatine și mai întâi Himmler, apoi comandanții săi de lagăre au început să piardă controlul, aspectul științific al Soluției Finale a fost abandonat și dualismul s-a contopit într-o singură forță nestăvilită: dorința, până în ultimul moment, de a omorî orice evreu rămas în viață. *Sonderkommando*-urile, șefii ghetourilor, inclusiv Rumkowski, poliția evreiască și spionii SS – toți au avut aceeași soartă. Pe măsură ce frontul ceda, SS-iștii făceau eforturi disperate să îndepărteze de el coloane întregi de evrei, pentru a-i putea omorî în liniște. Fanatismul cu care se agățau de îndatoririle lor de ucigași în masă, mult după ce soarta celui de-al Treilea Reich fusese iremediabil pecetluită, este una dintre cele mai hidoase ciudățenii din istoria umanității. Dar a existat și o revoltă a ucigașilor. La Ebensee, un lagăr-satelit al celui de la Mauthausen și ultimul care mai rămăsese în mâinile germanilor, SS-iștii au refuzat să secere 30.000 de evrei care nu au vrut să coboare în tunelul unde urmau să fie aruncați în aer. În alte cazuri, crimele au continuat chiar și după ce lagărele au fost eliberate. Tancurile britanice au pătruns în Belsen pe 15 aprilie 1945, dar și-au continuat misiunea, lăsându-l sub „controlul parțial" al gărzilor SS ungare pentru patruzeci și opt de ore. În acest interval, SS-iștii au ucis șaptezeci și doi de evrei pentru delicte precum furtul de coji de cartofi din bucătărie.[207]

Astfel au murit șase milioane de evrei. Două milenii de ură antisemită de toate genurile – păgână, creștină și laică, superstițioasă și cerebrală, populară și erudită – au fost sudate de Hitler într-o copleșitoare forță implacabilă, prăvălită apoi de extraordinara lui voință

și energie peste trupul neajutorat al evreimii europene. Mai existau încă 250.000 de evrei în lagăre disparate și supraviețuitori risipiți peste tot. Dar numeroasa evreime ashkenază din Europa răsăriteană a fost distrusă în esență. Într-adevăr, avusese loc un act de genocid. Pe măsură ce se deschideau lagărele și întreaga dimensiune a calamității a ajuns la cunoștința lumii, unii evrei, în inocența lor, s-au așteptat ca o omenire oripilată să înțeleagă dimensiunile colosale ale crimei și să spună într-un singur glas de tunet: de ajuns, gata! Antisemitismul trebuie să se sfârșească. Trebuie să isprăvim cu el o dată pentru totdeauna, să tragem linie sub această monstruozitate stupefiantă și să luăm istoria de la capăt.

Dar nu așa funcționează societățile umane. Și mai ales nu funcționează astfel impulsul antisemit. Este proteic, capătă forme noi pe măsură ce le consumă pe cele vechi. Efectul Holocaustului a fost în principal acela de a transfera obiectul central al urii antisemite din Europa Central-Răsăriteană spre Orientul Mijlociu. Ceea ce-i îngrijora pe unii lideri arabi era faptul că soluția lui Hitler nu fusese, în fapt, finală. De exemplu, pe 6 mai 1942, marele muftiu a protestat pe lângă guvernul Bulgariei că evreii părăseau acea țară în direcția Palestinei. Ar fi trebuit trimiși înapoi în Polonia, spunea el, „sub pază puternică și energică“[208].

Chiar și în Europa, adeseori sentimentul față de supraviețuitorii nedumeriți era de silă, nu de milă. Până și goliciunea lor ori obiceiurile pe care le deprinseseră din pricina tratamentului atroce la care fuseseră supuși stârneau noi valuri de antisemitism. Printre cei care și-au manifestat aversiunea a fost și generalul Patton, care avea în grija lui mai mulți evrei strămutați decât orice alt comandant. Califica „tipul de evreu dislocat“ drept „o specie subumană, fără nimic din rafinamentul cultural sau social al timpurilor noastre“. Nici un om obișnuit, spunea el, „nu ar fi putut să decadă la un asemenea nivel de degradare la care au ajuns aceștia în scurtul răstimp de patru ani“[209]. O ostilitate mult mai activă se manifesta față de jalnicii supraviețuitori în țările de unde fuseseră scoși, în special din Polonia. Evreii dislocați știau ce-i aștepta. S-au opus repatrierii cu toate forțele lor. Iată ce a relatat un soldat evreu din Chicago, care trebuia să-i îmbarce pe supraviețuitori în trenuri pentru a-i duce în Polonia: „Bărbații s-au aruncat în genunchi în fața mea, și-au sfâșiat cămășile și au țipat: «Omoară-mă acum!» «Mai bine omoară-mă acum, oricum sunt un om mort dacă ajung în Polonia.»“[210] În unele cazuri, s-a dovedit că au avut dreptate, în Polonia, au izbucnit revolte antisemite în Cracovia în august 1945, care s-au întins până în Sosno-

wiec și Lublin. Luba Zindel, care s-a întors în Cracovia dintr-un lagăr nazist, a descris un atac comis asupra sinagogii ei de primul Sabat în august: „Strigau că am comis omucideri rituale. Au început să tragă în noi, să ne bată. Soțul meu stătea în spatele meu. A căzut pe jos, cu fața ciuruită de gloanțe." A încercat să fugă în Vest, dar a fost oprită de trupele lui Patton. Ambasadorul britanic la Varșovia a raportat că în Polonia oricine arăta a evreu era în pericol. În primele șapte luni după sfârșitul războiului, s-au comis 350 de crime antisemite în Polonia.[211]

Cu toate acestea, în două privințe importante, Holocaustul, prin simpla sa enormitate, a adus o schimbare calitativă în felul în care a reacționat societatea internațională la violențele comise asupra evreilor. S-a convenit la nivel mondial că erau necesare impunerea pedepsei și luarea de măsuri de reparație, și într-o oarecare măsură așa s-a și făcut. La Nürnberg au început procesele criminalilor de război, pe 20 noiembrie 1945, Soluția Finală fiind elementul principal al rechizitoriului. Primul proces al liderilor naziști, ținut la 1 octombrie 1946, a coincis cu Ziua Ispășirii: doisprezece inculpați au fost condamnați la moarte, trei la închisoare pe viață, patru la închisoare pe diferite perioade și trei au fost achitați. Au urmat douăsprezece procese majore ale criminalilor naziști, cunoscute ca Procesele de la Nürnberg, elementul principal în patru dintre acestea fiind planificarea și punerea în aplicare a Soluției Finale. În cele douăsprezece procese au fost condamnați 177 de naziști, 12 au fost condamnați la moarte, 25 la închisoare pe viață, iar restul la termene lungi de închisoare. Au urmat multe alte procese în fiecare dintre cele trei zone de ocupație din Germania Occidentală, aproape toate implicând atrocități comise împotriva evreilor. Între 1945 și 1951, un număr total de 5.025 de naziști au fost condamnați, 806 fiind condamnați la moarte. Dar sentința de condamnare la moarte a fost executată numai în 486 de cazuri. Mai mult, în ianuarie 1951, un act de clemență aprobat de înaltul comisar american în Germania a făcut ca mulți criminali de război să fie eliberați înainte de termen și să fie predați americanilor. Comisia Națiunilor Unite pentru crimele de război a pregătit liste cu 36.529 de „criminali de război" (inclusiv japonezi), majoritatea dintre ei implicați în atrocități antievreiești. În primii trei ani postbelici, au avut loc și alte asemenea procese în opt țări aliate, fiind aduși în fața instanțelor 3.470 de inculpați de pe listă, dintre care 952 au fost condamnați la moarte și 1.905 au fost trimiși în detenție.

Un număr mare de procese pentru condamnarea crimelor de război la nivel național s-au ținut în aproape toate statele implicate în

război, aducând 150.000 de acuzați în fața instanțelor și condamnându-i pe 100.000 dintre ei, mulți pentru crime împotriva evreilor. Mii de naziști și aliați de-ai lor care au avut într-un fel sau altul un rol în Soluția Finală au fost înghițiți de Arhipelagul Gulag. Când tribunalele germane și-au reluat activitatea în 1945, au început și ele să judece criminali de război, condamnând doisprezece la moarte, nouăzeci și opt la închisoare pe viață și 6.000 la diferite termene de detenție.[212] Odată cu crearea statului Israel în 1948, și această țară a putut să ia parte (după cum vom vedea) în procesul de pedepsire. Urmărirea și trimiterea în judecată a criminalilor de război naziști a continuat și la sfârșitul anilor 1980, la mai mult de patruzeci de ani după ce Holocaustul s-a încheiat, și este posibil să mai dureze încă un deceniu, la capătul căruia toți cei implicați în comiterea lui vor fi murit sau vor fi foarte bătrâni. Nimeni nu poate spune că s-a făcut dreptate. Unii dintre principalii executanți ai Soluției Finale au dispărut și și-au trăit viețile în pace sau cel puțin ascunși. Alții au primit pedepse și au executat sentințe care nu aveau nici o legătură cu crimele comise. Dar, în egală măsură, nimeni nu se poate îndoi de dimensiunile și insistența eforturilor întreprinse pentru pedepsirea celor care au comis crima cea mai gravă din istorie.

Lupta pentru a compensa victimele a dus la rezultate la fel de amestecate. În numele Agenției Evreiești, Chaim Weizmann a înaintat pe 20 septembrie 1945 o cerere de despăgubire celor patru puteri de ocupație. N-a avut nici un ecou, în principal din pricină că nu se semnase sau nu se negociase nici un tratat de pace. Cele trei puteri occidentale au demarat procedurile pentru vânzarea proprietăților confiscate de la naziști, pentru a fi retrocedate evreilor. Dar victimele trebuiau să formuleze plângeri individuale, și un proiect bine intenționat s-a transformat într-o harababură birocratică. Până în 1953, doar 11.000 de asemenea cereri au fost rezolvate, însumând 83 de milioane de dolari. În același timp, în ianuarie 1951, prim-ministrul israelian, David Ben Gurion, a înmânat Guvernului Federal al Germaniei o cerere colectivă în valoare de 1,5 miliarde de dolari, bazându-se pe faptul că Israelul absorbise 500.000 de refugiați din Germania, fiecăruia revenindu-i câte 3.000 de dolari. Asta însemna o negociere directă cu statul german, ceea ce mulți dintre supraviețuitorii lagărelor au considerat ca fiind inacceptabil. Dar Ben Gurion a obținut până la urmă consimțământul general, folosind sloganul: „Să nu-i lăsăm pe ucigașii poporului nostru să fie și moștenitorii lui!" S-a căzut de acord asupra unei cifre de 845 de milioane de dolari, care urmau să fie plătiți în decurs de paisprezece ani și, în ciuda

încercărilor din partea arabilor de a împiedica ratificarea acordului, acesta a intrat în vigoare în martie 1953, iar plățile s-au încheiat în 1965. În plus, s-a aprobat o Lege federală de despăgubire, prin care victimele individuale sau cei întreținuți de acestea erau despăgubiți pentru pierderea vieții, a membrelor, degradarea sănătății, pierderea carierelor, a profesiunilor, pensiilor și asigurărilor sociale. Legea prevedea, de asemenea, despăgubiri pentru privare de libertate la rata de un dolar pentru fiecare zi de detenție, de ghetou sau de port obligatoriu al însemnului galben. Cei care au pierdut persoana care întreținea familia au primit pensii, foștii funcționari publici au fost promovați în mod teoretic și s-au acordat compensații pentru pierderea dreptului la educație. Victimele puteau, de asemenea, să ceară despăgubiri pentru pierderea proprietăților. Acest acord cuprinzător era administrat de o echipă de aproape 5.000 de judecători, funcționari publici și angajați, care până în 1973 rezolvaseră peste 95% din cele 4.276.000 de cereri. Timp de un sfert de secol, sumele au absorbit aproape 5% din bugetul federal. La data la care este scrisă această carte, în jur de 25 de miliarde de dolari au fost plătiți drept despăgubire, iar la sfârșitul secolului cifra se va ridica la peste 30 de miliarde de dolari.[213] Aceste plăți nu pot fi descrise ca fiind generoase și nici măcar adecvate. Dar sunt oricum mai mult decât se așteptaseră Weizmann ori Ben Gurion să primească, și arată o dorință autentică din partea guvernului federal de a plăti pentru crimele Germaniei.

Restul poveștii despre reparațiile de război este mai puțin satisfăcător. Nici unul dintre industriașii germani implicați în programul de muncă forțată nu a recunoscut vreodată că ar fi avut cea mai mică responsabilitate pentru consecințele atroce. În apărarea lor față de acuzațiile de crimă care li se aduceau sau de cererile de despăgubire, au susținut că, în condițiile războiului total, practica muncii forțate nu era ilegală. S-au opus cererilor de compensații cu fiecare literă a legii care le stătea la dispoziție și s-au comportat tot timpul cu un amestec ciudat de meschinărie și aroganță. Friedrich Flick a declarat: „Nimeni din largul cerc de persoane care îi cunosc pe colegii mei acuzați și pe mine însumi nu va fi dispus să creadă că am comis crime împotriva umanității, și nimic nu ne va convinge că suntem criminali de război.“[214] Flick nu a plătit nici o marcă, deși deținea o avere de peste 1.000 de milioane de dolari când a murit, în 1972, la vârsta de nouăzeci de ani. Toate companiile germane laolaltă au plătit o sumă de numai 13 milioane de dolari, și mai puțin de 15.000 de evrei au căpătat o parte din această sumă. Muncitorii-sclavi

de la IG Farben, încartiruiți la Auschwitz, au primit fiecare 1.700 de dolari, cei de la AEG-Telefunken, 500 dolari sau chiar mai puțin. Familiile celor care au murit de epuizare nu au primit nimic.[215] Dar comportamentul capitaliștilor germani nu era mai rău decât cel al statelor comuniste succesoare. Guvernul Germaniei de Est nici măcar nu s-a gândit vreodată să plătească vreo compensație. Nici România nu a dat vreun răspuns acestor cereri. Pe întregul teritoriu vast de opresiune aflat din 1945 sub controlul autorităților comuniste nu li s-a acordat evreilor absolut nimic.

Austria s-a comportat cel mai rău dintre toate statele. Deși marea majoritate a austriecilor a susținut capitularea, deși aproape 550.000 din cele șapte milioane de austrieci au fost efectiv membri ai partidului nazist, deși Austria a luptat alături de Germania de la început și până la sfârșit și (după cum am observat) a ucis aproape jumătate dintre victimele evrei, declarația Aliaților din noiembrie 1943 de la Moscova a catalogat Austria drept „prima națiune liberă care a căzut victimă agresiunii naziste". Austria a fost, ca urmare, scutită de plata reparațiilor la Conferința postbelică de la Potsdam. Astfel, Austria fiind absolvită în mod legal, toate partidele politice austriece au convenit să refuze acceptarea vreunei responsabilități morale și să ceară să i se acorde acesteia statut de victimă. După cum s-a exprimat Partidul Socialist Austriac în 1946: „Nu Austria e cea care trebuie să acorde compensații, ci mai curând ea trebuie să beneficieze de așa ceva." Austria a fost obligată de Aliați să voteze o lege privind crimele de război, dar abia în 1963 a fost obligată să instituie un organism menit să aplice legea. Chiar și în aceste condiții, mulți au fost amnistiați prin decret și acele procese care totuși au avut loc au dat verdicte de achitare. Evreilor care au cerut compensații li s-a spus să se adreseze Germaniei, în afară de cazurile în care puteau să identifice cu exactitate fosta lor proprietate în Austria; și, într-adevăr, puțini au obținut mai mult de 1.000 de dolari.

Deși mult mai târziu, bisericile creștine au încercat totuși să aducă reparații morale, efort care a fost bine-venit. Atât antisemitismul Bisericii catolice, cât și al celei luterane contribuiseră, de-a lungul secolelor, la întreținerea urii împotriva evreilor, care a culminat cu hitlerismul. Nici una dintre Biserici nu s-a comportat bine în timpul războiului. Papa Pius XII, în special, nu a condamnat câtuși de puțin Soluția Finală, deși știa de existența acestui plan. Una sau două voci izolate s-au ridicat totuși în apărarea evreilor. În 1941, preotul Bernhard Lichtenberg, de la catedrala catolică St Hedwig din Berlin, s-a rugat în public pentru evrei. Apartamentul lui a fost perche-

ziționat, găsindu-se însemnări pentru o predică neținută, în care avea de gând să spună congregației că nu trebuiau să creadă într-o conspirație pusă la cale de evrei pentru a-i omorî pe germani. Pentru acest delict, a stat doi ani în închisoare, iar după eliberare a fost trimis la Dachau. Pare să fie singurul caz de acest fel. Printre martorii oculari ai raziei împotriva evreilor – *Judenrazzia* – de la Roma, de pe 16 octombrie 1943, s-a aflat și un preot iezuit, Augustin Bea, originar din Baden, Germania, fiind confesorul papei Pius XII. Douăzeci de ani mai târziu, în timpul celui de-al doilea Conciliu de la Vatican, a avut șansa, ca șef al Secretariatului pentru Unitatea Creștină, să infirme o dată pentru totdeauna vechea acuzație de deicid împotriva evreilor. A preluat *schema* conciliului, „Despre evrei", a dezvoltat-o în „Declarație despre relațiile dintre Biserică și religiile necreștine", cuprinzând în ea hinduismul, budismul, islamul și iudaismul, și a reușit să o pună pe ordinea de zi a conciliului, care a adoptat-o în noiembrie 1965. Un document adoptat mai mult în silă, cu mai puțin entuziasm decât sperase Bea, care nu cerea iertare pentru persecuțiile suferite de evrei din pricina Bisericii și care nu recunoștea în suficientă măsură contribuțiile aduse creștinătății de către iudaism. Pasajul-cheie suna astfel: „Este adevărat că autoritățile iudaice și cei care au mers pe drumul deschis de ele au făcut presiuni pentru moartea lui Cristos; totuși, patimile Lui nu pot fi puse pe seama tuturor evreilor, fără deosebire, cei care trăiau atunci, și nici pe seama evreilor care trăiesc astăzi. Deși Biserica este noul popor al lui Dumnezeu, evreii nu trebuie reprezentați ca fiind respinși sau blestemați de Dumnezeu, ca și când așa ar sta scris în Sfânta Scriptură."[216] Multe nu se spuneau aici. Dar tot era ceva. Din perspectiva opoziției îndârjite pe care a stârnit-o, poate fi considerat că spune chiar foarte multe. În plus, făcea parte dintr-un proces mai amplu, în care lumea civilizată încerca să lovească în stâlpii instituționali ai antisemitismului.

Gestul a fost bine-venit. Dar evreii au înțeles că lumea civilizată, oricât de bine delimitată, nu era demnă de încredere. Lecția copleșitoare pe care au învățat-o evreii de pe urma Holocaustului era nevoia imperativă de a-și asigura un refugiu permanent, independent și mai presus de orice suveran, unde, dacă era necesar, evreimea din toată lumea să se simtă apărată de dușmani. Primul Război Mondial a făcut posibil statul sionist. Al Doilea Război Mondial a făcut apariția lui esențială. A convins majoritatea covârșitoare a evreilor că un asemenea stat trebuia creat și consolidat, indiferent de costuri, pentru ei înșiși și pentru oricine altcineva.

PARTEA A ŞAPTEA

SIONUL

Holocaustul și noul Sion au fost legate organic. Asasinarea a șase milioane de evrei a fost unul dintre factorii care au determinat crearea statului Israel. Ideea concorda cu un vechi și puternic principiu dinamic al istoriei evreilor: mântuirea prin suferință. Mii de evrei credincioși i-au intonat profesiunea de credință în timp ce erau împinși spre camerele de gazare, convinși fiind că pedeapsa la care erau supuși – și în care Hitler și SS-ul nu jucau decât rolul de agenți – era opera lui Dumnezeu și însăși dovada faptului că ei erau aleșii Săi. Potrivit profetului Amos, Dumnezeu spusese: „Numai pe voi v-am cunoscut dintre toate neamurile pământului; pentru aceasta vă voi pedepsi pe voi pentru toate fărădelegile voastre."[1] Suferințele de la Auschwitz nu erau simple coincidențe. Ele reprezentau ispășiri morale. Făceau parte dintr-un anume plan, conformându-se gloriei care avea să vie. Mai mult decât atât, Dumnezeu nu era doar mânios pe evrei. Era deopotrivă îndurerat, și plângea alături de ei. El a intrat cu ei în camerele de gazare, așa cum mersese alături de ei în Exil.[2]

Așa s-ar putea exprima cauza și efectele în termeni religioși și metafizici. Lucrurile pot fi privite însă și din perspectivă istorică. Crearea statului Israel a fost consecința suferințelor evreilor. Am mai folosit metafora pieselor unui puzzle ca să arătăm cum fiecare piesă necesară trebuie plasată la locul ei. Așa cum am văzut, marile masacre orientale din 1648 au dus la reîntoarcerea comunității evreiești în Anglia, și de acolo în America, creându-se astfel cea mai influentă comunitate evreiască din lume, ca parte indispensabilă a unui context geopolitic în care să poată fi creat statul Israel. Masacrele din 1881 au pus și ele în mișcare o serie întreagă de evenimente care au împins lucrurile în aceeași direcție. Valul de emigrație pe care l-au determinat a fost fundalul scandalului Dreyfus, care a dus direct la crearea sionismului modern de către Herzl. Mișcarea evreilor ca reacție la opresiunea din Rusia a creat modelul de tensiune din care avea să apară Declarația Balfour, iar apoi mandatul Ligii Națiunilor în Palestina, ca expresie concretă a acesteia. Persecuțiile declanșate de Hitler împotriva

evreilor au fost ultimele într-un lanț de catastrofe care au contribuit la formarea statului sionist.

Chiar și înainte de al Doilea Război Mondial, politica antievreiască promovată de Hitler a avut efectul neplănuit de a întări considerabil comunitatea evreiască din Palestina. În cele din urmă, Hitler a ajuns să considere statul evreiesc drept inamic potențial, un „al doilea Vatican", „un comintern evreiesc", „o nouă bază de putere pentru evreimea mondială".[3] Și totuși, într-o anumită perioadă din anii '30, naziștii au facilitat în mod activ emigrarea evreilor germani în Palestina. Pe lângă faptul că 60.000 de evrei germani au ajuns astfel în patria lor națională, averile acestora aveau să joace un rol important în crearea unei infrastructuri industriale și comerciale în aceste teritorii. Războiul a adus cu el nu numai atacul fizic direct al lui Hitler împotriva evreilor ca principal dușman al său, ci și posibilitatea ca evreii să-i riposteze, alături de Aliați, activând astfel ultima fază a programului sionist. Încă de la izbucnirea războiului în 1939, ideea creării cât mai devreme posibil a statului Israel a devenit obiectivul primordial al sioniștilor și a pătruns treptat în rândul majorității comunității evreiești mondiale. Obstacolele în calea împlinirii idealului sionist erau încă redutabile. Înfrângerea lui Hitler nu era suficientă. Mai trebuiau încă eliminate toate obiecțiile celor trei aliați victorioși – Anglia, Statele Unite și Rusia Sovietică. Le vom examina pe fiecare pe rând.

La început, Anglia a opus cea mai mare rezistență, deoarece ea era puterea stăpânitoare. Totodată, Cartea Albă din 1939 repudiase practic Declarația Balfour, proiectând un viitor din care nu putea să se nască nici un fel de Palestină predominant evreiască. Evreii erau aliații Angliei în război. În același timp însă, ei trebuiau să răstoarne politica Angliei în Palestina. Ben Gurion considera că cele două obiective erau compatibile: „Trebuie să ne luptăm cu Hitler ca și cum nu ar exista nici un fel de Carte Albă, și trebuie să luptăm împotriva acesteia ca și cum Hitler nu ar exista."[4] El avea dreptate, cu condiția ca britanicii să le permită evreilor să lupte în război ca o forță coerentă, care să poată fi folosită apoi pentru determinarea evenimentelor în Palestina. Acesta era motivul pentru care autoritățile militare, diplomatice și coloniale britanice se opuneau unei asemenea idei. Drept consecință, după ce victoria de la El Alamein, de la finele anului 1942, a îndepărtat pericolul german din Orientul Mijlociu, comandamentul britanic din zonă a privit cu suspiciune orice activitate militară evreiască. Evreii aveau însă un apărător puternic în Churchill. El a agreat propunerea lui Weizmann de creare

a unei forțe de atac evreiești din micile contingente de luptă ale evreilor. Armata britanică a pus piedici constante acestui plan, dar Churchill a avut în cele din urmă câștig de cauză. „Îmi place ideea", scria el într-o minută adresată ministrului de război la 12 iulie 1944, „ca evreii să încerce să se răzbune pe asasinii conaționalilor lor din Europa Centrală. Disputa lor este împotriva germanilor. [...] Nu văd de ce rasa aceasta martirizată și împrăștiată pe tot globul, și care suferă mai mult decât oricine în momentul acesta, ar trebui văduvită de satisfacția de a avea propriul său steag"[5]. Două luni mai târziu, era formată Brigada Evreiască, alcătuită din 25.000 de soldați. Fără Churchill, evreii nu ar fi obținut-o niciodată, iar experiența cooperării la acest nivel de formațiune militară avea să fie hotărâtoare pentru succesul repurtat de Israel patru ani mai târziu.

Britanicii nu aveau însă de gând să-și modifice politica din Palestina. Răsturnarea lui Hitler i-a sărăcit și a făcut ca importanța bazinelor lor petrolifere din Orientul Mijlociu să crească, și nu să scadă; intenția lor nu era deloc să permită un nivel de emigrație a evreilor care să genereze o ostilitate implacabilă în rândul arabilor. Totodată, britanicii nu erau dispuși să se retragă din Palestina înainte de a putea face acest lucru într-un mod care să nu le pericliteze prieteniile în lumea arabă. Așadar, ei au împiedicat debarcarea emigranților evrei ilegali și s-au străduit să-i prindă și să-i deporteze pe cei care reușeau totuși să debarce. În noiembrie 1940, vasul *Patria*, care se pregătea să pornească spre Mauritius cu 1.700 de deportați la bord, a fost sabotat de Hagana. El s-a scufundat în golful Haifa, și 250 de refugiați s-au înecat. În februarie 1942, vasul *Struma*, cu refugiați din România, a fost respins de turci, după ce britanicii le refuzaseră permisiunea de debarcare, și s-a scufundat în Marea Neagră, făcând 770 de victime.

Aceste episoade tragice nu au clintit hotărârea Angliei de a-și menține limitele în privința emigrației în timpul războiului, și chiar și după aceea, când în lagărele de deportați din Palestina se aflau 250.000 de evrei. Lucrurile nu s-au schimbat nici după ajungerea la putere, în 1945, a Partidului Laburist britanic, teoretic prosionist. Noul ministru de externe britanic, Ernest Bevin, a cedat în fața argumentelor diplomaților și generalilor. La momentul respectiv, Marea Britanie stăpânea încă un sfert din suprafața globului. În Palestina erau 100.000 de britanici și doar 600.000 de evrei. Nu exista nici un motiv de ordin material pentru care sioniștii să aibă câștig de cauză. Cu toate acestea, optsprezece luni mai târziu, Bevin a cedat. În cartea sa despre Ierusalim, Evelyn Waugh scria cu amărăciune despre

comportamentul britanicilor: „Noi am renunțat la mandatul nostru de administrare în Țara Sfântă din motive josnice: lașitate, indolență și parcimonie. Imaginii unui Allenby mărșăluind cu trupele acolo unde arogantele armate ale kaizerului trecuseră călare i se suprapune acum spectacolul degradant al unei armate considerabile și bine constituite, fără aproape nici o rană din bătălii, care o ia la fugă înaintea unei mici bande de pușcași."[6] Cum a fost posibil așa ceva?

Răspunsul se afla într-o altă contribuție evreiască la configurația lumii moderne: folosirea științifică a terorii pentru a înfrânge voința conducătorilor liberali. Metoda avea să devină uzuală în următorii patruzeci de ani, dar era cu totul nouă în 1945. Am putea spune că a fost o rezultantă a Holocaustului, deoarece un fenomen de o mai mică amploare nu i-ar fi putut determina nici pe evreii cei mai disperați să recurgă la așa ceva. Cel mai iscusit practicant al ei a fost Menahem Begin, fostul președinte al mișcării de tineret din Polonia, Betar. Begin era însăși întruchiparea amărăciunii generate de Holocaust. În orașul său natal, Brest-Litovsk, evreii formau 70% din populație. În 1939, numărul lor depășea 30.000. În 1944, nu mai erau decât zece supraviețuitori. Majoritatea familiei lui Begin a fost ucisă. Evreilor nu li se permitea nici măcar să-și îngroape morții. Așa a murit tatăl lui Begin, împușcat pe loc, fiindcă săpa o groapă pentru un prieten în cimitirul evreiesc.[7] Begin era însă născut să supraviețuiască și să se răzbune. Arestat în Lituania, a fost unul dintre puținii care au rezistat, fără să cedeze, la interogatoriile NKVD-ului lui Stalin. În cele din urmă, anchetatorul i-a spus furios: „Nu vreau să te mai văd niciodată." Begin comenta mai târziu: „Credinței lui i-am împotrivit credința mea. Aveam pentru ce să lupt, chiar și în celula de anchetă."[8] Begin a fost deportat într-un lagăr sovietic de muncă de la Cercul Polar, lângă Marea Barents, să lucreze la construirea căii ferate Kotlas–Vorkuta. A supraviețuit și acelor chinuri, grație unei amnistii acordate polonezilor, a străbătut pe jos întreaga Asie Centrală și a ajuns la Ierusalim, ca soldat al armatei poloneze. În decembrie 1943, a preluat conducerea Irgun-ului, aripa militară a Revizioniștilor. Două luni mai târziu, avea să declare război administrației britanice.

Evreii erau împărțiți în trei școli de gândire în privința britanicilor. Weizmann credea încă în buna-credință a britanicilor. Ben Gurion era sceptic, dar voia să câștige mai întâi războiul. Chiar și după război, el făcea o distincție absolută între rezistență și terorism, fapt reflectat în politica Haganei. De cealaltă parte, se afla o grupare separatistă a Irgun-ului, cunoscută ca Banda lui Stern, după numele liderului ei, Avraham Stern. Acesta nu a respectat instrucțiunile lui

Jabotinski de încetare a focului împotriva britanicilor, odată cu izbucnirea războiului, și a fost ucis în februarie 1942. Colegii săi, conduși de Yitzhak Shamir și Nathan Yellin-Mor, au continuat însă o campanie dezlănțuită împotriva britanicilor. Begin a urmat o a treia cale. El considera că Hagana era prea pasivă, iar Banda lui Stern prea primitivă, brutală și lipsită de inteligență. Pentru el, inamicul nu era Marea Britanie, ci administrația britanică în Palestina. Intenția lui era să o umilească, să o facă inoperantă, costisitoare și ineficientă. Avea la dispoziție 600 de agenți activi. S-a opus asasinatelor, dar a pus bombe la sediul CID, clădirea autorităților de emigrație, centrele fiscale și alte ținte similare.

Raporturile dintre cele trei grupări de activiști evrei erau permanent tensionate și în unele cazuri chiar înveninate. Acest lucru avea să aibă, mai târziu, grave consecințe politice. La 6 noiembrie 1944, Banda lui Stern l-a asasinat pe lordul Moyne, ministrul britanic pentru afaceri în Orientul Mijlociu. Hagana, îngrozită și înfuriată, a declanșat așa-zisul sezon împotriva sterniștilor, ca și a Irgun-ului. I-a capturat pe unii dintre aceștia și i-a ținut închiși în închisori clandestine. Mai mult decât atât, a predat CID-ului britanic numele a 700 de persoane și instituții. Au fost arestate între 300 și poate chiar 1.000 de persoane, ca urmare a informațiilor furnizate de establishmentul sionist. Begin, care a reușit să scape, a acuzat Hagana și de tortură, și a emis o declarație sfidătoare: „Ți-o vom plăti, Cain!" Era însă prea viclean ca să intre în război cu Hagana. În lunile acelea, când se lupta atât cu britanicii, cât și cu compatrioții săi evrei, el a pus bazele unei armate clandestine, aproape imună la orice atac. Hagana, considera el, trebuia să i se alăture ca să-i poată alunga pe britanici. S-a dovedit că avea dreptate. La 1 octombrie 1945, Ben Gurion, fără să-l consulte pe Weizmann, i-a trimis o telegramă cifrată lui Moshe Sneh, comandantul Haganei, ordonându-i să declanșeze operațiunile împotriva forțelor britanice.[9] A fost creată o Mișcare de Rezistență Evreiască unită, care a declanșat ostilitățile în noaptea de 31 octombrie, aruncând în aer segmente de căi ferate.

Chiar și așa, neînțelegerile în privința obiectivelor persistau. Hagana nu era de acord cu folosirea, sub nici o formă, a terorii. Ea nu dorea folosirea forței decât în cazurile care puteau fi calificate, în mod plauzibil, drept operațiuni militare. Begin respinsese mereu crima, cum a fost uciderea cu sânge rece de către sterniști a șase soldați britanici în paturile lor la 26 aprilie 1946. La vremea respectivă și ulterior, el a respins eticheta de „terorist" care i-a fost aplicată. Nu pregeta însă să-și asume riscuri morale și chiar și fizice. Cum ar fi putut fi

cucerit, în primul rând, Pământul Făgăduinței, dacă nu ar fi fost Isaia? Nu era oare Cartea lui Isaia o cronică tulburătoare a obstacolelor peste care israeliții erau gata să treacă pentru a cuceri pământul care le fusese destinat prin porunca divină?

Begin joacă un rol de frunte în două episoade care au dus la retragerea britanicilor din Palestina. La 29 iunie 1946, britanicii au organizat o descindere în zori împotriva Agenției Evreiești. Au fost arestați 2.718 evrei. Obiectivul urmărit era de a realiza o conducere evreiască mai moderată. Încercarea a eșuat. Irgun-ul nu a fost atins, fapt care i-a întărit poziția lui Begin. El a reușit să convingă Hagana să arunce în aer hotelul King David, unde era încartiruită o parte din administrația britanică. Obiectivul convenit era să-i umilească, nu să-i omoare pe britanici. Riscul unor ucideri în masă era însă enorm. Aflând despre complot, Weizmann a amenințat că va demisiona și va spune întregii lumi motivul care l-a îndemnat să o facă.[10] Hagana i-a spus lui Begin să renunțe la plan, dar el a refuzat. Pe 22 iulie 1946, la prânz, cu șase minute înainte de ora stabilită, aproape 700 de livre de material explozibil puternic au demolat o aripă a hotelului, omorând 28 de britanici, 41 de arabi și 17 evrei, plus alte cinci persoane. Conform planului, o elevă de șaisprezece ani a dat telefon ca să avertizeze. Mărturiile despre ce a urmat sunt neconcordante. Begin a insistat permanent că s-a dat avertismentul necesar, blamând pentru victime autoritățile britanice. El nu i-a deplâns decât pe evreii uciși.[11] Totuși, în asemenea acte de teroare, cei care au pus explozibilul sunt cei care trebuie să fie considerați vinovați pentru orice victimă posibilă. Aceasta a fost poziția adoptată de establishmentul evreiesc. Comandantul Haganei, Moshe Sneh, a fost forțat să demisioneze. Mișcarea de rezistență s-a fărâmițat în părțile ei constitutive. Cu toate acestea, scandalul iscat, la care s-au adăugat alți factori, a produs efectul dorit. Guvernul britanic a propus o împărțire tripartită a țării. Atât evreii, cât și arabii au respins acest plan. Drept urmare, la 14 februarie 1947, Begin anunța că va preda Națiunilor Unite întreaga problemă a Palestinei.

Asta nu însemna însă, neapărat, o retragere rapidă a britanicilor. Campania de teroare a continuat, așadar. Un alt episod în care Begin a jucat un rol esențial avea să fie decisiv în acest sens. Opunându-se asasinatelor de tip sternist, el insista însă că Irgun are dreptul moral de a-i pedepsi pe membrii armatei britanice în același mod în care britanicii îi pedepseau pe membrii Irgun. Britanicii foloseau spânzurătoarea și biciuirea. Irgun avea să facă același lucru. În aprilie 1947, trei membri ai Irgun au fost judecați pentru un atac împotriva

închisorii fortificate din Acra, în cursul căruia au fost eliberați 251 de prizonieri. Begin a amenințat cu represalii în cazul în care cei trei ar fi fost condamnați și spânzurați. Au fost spânzurați la 29 iulie. Câteva ore mai târziu, doi sergenți britanici, Clifford Martin și Mervyn Paice, care fuseseră capturați în acest scop, au fost spânzurați la ordinul lui Begin de către șeful operațiunilor Irgun, Gidi Paglin. La ordinul acestuia, s-au pus mine pe cadavre. Oribila asasinare a lui Martin și Paice, care nu comiseseră nici o crimă, i-a oripilat pe mulți evrei. Agenția Evreiască a numit-o „uciderea mârșavă a doi nevinovați de către o mână de criminali"[12]. (Faptele au fost și mai cumplite decât s-a știut la vremea respectivă, deoarece s-a aflat, treizeci și cinci de ani mai târziu, că mama lui Martin era evreică.) În Marea Britanie, furia dezlănțuită a fost de nestăpânit. La Derby, a fost incendiată o sinagogă. La Londra, Liverpool, Glasgow și Manchester, s-au produs revolte antievreiești, primele din Anglia după secolul al XIII-lea. La rândul lor, acestea aveau să determine modificări esențiale în politica britanică. Britanicii fuseseră de părere că orice delimitare teritorială în Palestina trebuie să fie aplicată de ei și sub stricta lor supraveghere; altminteri, armatele statelor arabe ar fi intrat în Palestina și i-ar fi exterminat pe evrei. Acum s-au hotărât să se retragă cât mai repede posibil și să-i lase pe arabi să se răfuiască cu evreii.[13] Politica lui Begin a fost astfel victorioasă, riscurile însă au fost îngrozitoare.

Dimensiunea riscurilor depindea într-o oarecare măsură de cele două supraputeri – America și Rusia. În ambele cazuri, sioniștii au avut de câștigat de pe urma a ceea ce am putea numi, după preferință, noroc sau providență divină. Întâi a fost moartea lui Roosevelt, la 12 aprilie 1945. În ultimele săptămâni de viață, el devenise antisionist, după o întâlnire cu regele Ibn Saud, care a urmat Conferinței de la Ialta. Asistentul prosionist al președintelui, David Niles, spunea mai târziu: „Am serioase motive să mă îndoiesc de faptul că Israelul ar fi putut să se nască dacă ar fi trăit Roosevelt."[14] Succesorul lui Roosevelt, Harry S. Truman, avea o deschidere mult mai mare față de sionism, parte din motive sentimentale, parte din calcul. El îi compătimea pe refugiații evrei și considera că evreii din Palestina sunt năpăstuiți. Totodată, se simțea mai puțin sigur de votul electoratului evreu decât fusese Roosevelt. Pentru alegerile care urmau în 1948, el avea nevoie de sprijinul organizațiilor evreiești în state-cheie ca New York, Pennsylvania și Illinois. După ce britanicii au renunțat la mandat, Truman a făcut presiuni în sensul creării statului Israel. În mai 1947, chestiunea Palestinei a ajuns în discuția

Națiunilor Unite. S-a creat un comitet special, cu sarcina de a elabora un plan. Au fost elaborate două. O minoritate recomanda crearea unui stat federal binațional. Majoritatea a înaintat un nou plan de departajare a teritoriilor: urma să se creeze un stat evreu și unul arab, plus o zonă internațională la Ierusalim. La 29 noiembrie 1947, grație sprijinului puternic dat de Truman, acest plan avea să fie adoptat de Adunarea Generală, cu 33 de voturi pentru, 13 împotriva și 10 abțineri.

Uniunea Sovietică și statele arabe, urmate în general de stânga internațională, au ajuns ulterior la concluzia că întemeierea statului Israel a fost opera unei conspirații capitalisto-imperialiste. Faptele dovedesc însă contrariul. Nici Departamentul de Stat american, nici Ministerul de Externe britanic nu doreau un stat al evreilor. Ei considerau că întemeierea unui asemenea stat ar fi însemnat un dezastru pentru Occident în acea zonă. Ministerul de Război britanic se opunea la fel de ferm ca și Departamentul Apărării al SUA. Secretarul SUA pentru apărare, James Forrestal, denunța vehement lobby-ul evreiesc: „Nici unui grup din această țară nu ar trebui să i se permită să influențeze politica noastră în asemenea măsură încât să pună în pericol siguranța noastră națională."[15] Companiile petroliere britanice și americane se opuneau și mai vehement noului stat. Vorbind în numele intereselor petroliere, Max Thornburg, de la Cal-Tex, spunea că Truman „a spulberat prestigiul moral al Americii și a distrus încrederea arabilor în idealurile americane"[16]. E imposibil de decelat vreun interes economic, fie în Marea Britanie, fie în SUA, care să fi împins spre crearea statului Israel. În ambele țări, majoritatea covârșitoare a prietenilor Israelului erau de stânga.

Dacă a existat, într-adevăr, o conspirație pentru crearea statului Israel, atunci Uniunea Sovietică a fost un membru de frunte al acesteia. În timpul războiului, din motive tactice, Stalin a pus în paranteză unele aspecte ale politicilor sale antisemite. A mers chiar până acolo încât a creat un Comitet evreiesc antifascist.[17] După 1944, pentru scurt timp, el a adoptat o poziție prosionistă în politica externă (nu și în interiorul Rusiei înseși). Motivația sa pare să fi fost faptul că întemeierea statului Israel, despre care i se spusese că ar fi putut fi un stat socialist, va accelera declinul influenței britanice în Orientul Mijlociu.[18] Atunci când problema Palestinei s-a pus pentru prima dată în cadrul ONU, în mai 1947, Andrei Gromîko, adjunctul ministrului de externe sovietic, i-a uimit pe toți, anunțând că guvernul său sprijină crearea unui stat evreiesc și votând în consecință. La 13 octombrie, Simion Țarapkin, șeful delegației sovietice la ONU,

toasta în cinstea membrilor Agenției Evreiești „pentru viitorul stat evreiesc!", înainte de a vota în favoarea planului de delimitare teritorială. La votul decisiv din Adunarea Generală, din 29 noiembrie, întreg blocul sovietic a votat în interesul Israelului, iar după aceea delegațiile sovietică și americană au conlucrat strâns la elaborarea planului de retragere a britanicilor. Lucrurile nu s-au oprit aici. Atunci când Israelul și-a declarat independența la 14 mai 1948 și președintele Truman i-a acordat recunoaștere *de facto* imediată, Stalin a mers mai departe, acordându-i recunoaștere *de iure* trei zile mai târziu. Cea mai semnificativă a fost poate decizia guvernului ceh, la ordinul lui Stalin, de a vinde arme noului stat. O întreagă bază aeriană a primit misiunea de a asigura un pod aerian pentru livrarea de armament pentru Tel Aviv.[19]

Factorul timp a fost absolut crucial pentru nașterea și supraviețuirea statului Israel. Stalin a ordonat asasinarea actorului rus de origine evreiască Solomon Mikhoels, în ianuarie 1948, moment care pare să marcheze începutul unei faze intens antisemite a politicii lui. Trecerea la antisionism în politica externă nu a întârziat mult, dar s-a produs în mod decisiv în toamna lui 1948. La acea dată însă, existența Israelului era asigurată. Politica americană se modifica și ea, pe măsură ce presiunile crescânde ale Războiului Rece îi dizolvau idealismul postbelic, obligându-l pe Truman să asculte mai atent sfaturile Pentagonului și ale Departamentului de Stat. Dacă evacuarea britanicilor s-ar fi amânat cu încă un an, Statele Unite ar fi fost mai puțin nerăbdătoare să asiste la crearea Israelului, iar Rusia i-ar fi fost cu siguranță ostilă. Astfel, efectul campaniei de teroare asupra politicii britanice a fost poate decisiv pentru întregul proces. Israelul s-a chinuit să se nască printr-o fereastră a istoriei, care s-a deschis pentru câteva luni între 1947 și 1948. Și în cazul acesta a fost vorba de noroc – sau de providență.

Totuși, dacă duritatea de care a dat dovadă Begin a fost cea care a determinat retragerea timpurie a britanicilor, cel care a pus bazele statului Israel a fost Ben Gurion. El a trebuit să ia o serie de decizii care ar fi putut, fiecare în parte, să producă o catastrofă pentru poporul evreu din Palestina. După votul ONU pentru divizarea Palestinei, arabii s-au hotărât să distrugă toate coloniile evreiești și au trecut imediat la atac. Azzam Pasha, secretarul general al Ligii Arabe, a declarat la radio: „Va fi un război de exterminare și un masacru de proporții."[20] Comandanții evrei erau încrezători, dar resursele lor erau sărace. La finele anului 1947, Hagana dispunea de 17.600 de puști, 2.700 de pistoale semiautomate, aproximativ 1.000

de mitraliere, și între 20.000 și 43.000 de soldați în varii stadii de antrenament. Nu dispuneau aproape deloc de blindate, de tunuri sau de avioane.[21] Arabii strânseseră laolaltă o armată de eliberare numeroasă, dar cu o conducere divizată. Ei se mai bizuiau și pe contingente militare din statele arabe: 10.000 de egipteni, 7.000 de sirieni, 3.000 de irakieni, 3.000 de libanezi, plus Legiunea Arabă a Transiordaniei, formată din 4.500 de oameni, o forță redutabilă, condusă de ofițeri britanici. Până în martie 1948, în urma atacurilor arabe au fost uciși peste 1.200 de evrei, jumătate dintre aceștia civili. Armele cehești începuseră să sosească și au fost desfășurate pe parcursul următoarei luni. Mandatul britanic nu avea să expire decât la 15 mai. La începutul lui aprilie însă, Ben Gurion a luat probabil decizia cea mai dificilă din toată viața sa. El a ordonat ca Hagana să declanșeze ofensiva ca să unească diferitele enclave evreiești și să consolideze, atât cât se putea, teritoriul alocat Israelului, conform planului ONU. Pariul a reușit aproape în întregime. Evreii au ocupat Haifa, au deschis drumul spre Tiberiada și spre estul Galileei. Au cucerit orașele Safed, Jaffa și Acra. Au stabilit fundațiile statului Israel și au câștigat războiul chiar înainte ca acesta să înceapă.[22]

Ben Gurion a citit Declarația de Independență vineri, 14 mai, la muzeul din Tel Aviv. „În virtutea dreptului nostru național și intrinsec", spunea el, „și pe baza rezoluției Adunării Generale a Națiunilor Unite, declarăm prin aceasta stabilirea unui stat al evreilor în Palestina, care se va numi Statul Israel". S-a format imediat un guvern provizoriu. În noaptea aceea, Egiptul a declanșat raidurile aeriene. A doua zi, ultimele trupe britanice s-au retras, simultan cu invazia armatelor arabe. Acțiunea lor nu a avut mari sorți de izbândă, cu o singură excepție. Legiunea Arabă a regelui Abdullah a ocupat orașul vechi din Ierusalim, pe care evreii l-au predat la 28 mai. Asta însemna că trebuiau evacuate coloniile evreiești de la est de Orașul Sfânt. Pe de altă parte, israelienii au cucerit noi teritorii.

La 11 iunie, s-a convenit un armistițiu pe timp de o lună. În acest interval, statele arabe și-au reîntărit intens armatele. Israelienii și-au procurat însă mari cantități de echipament greu, nu numai de la cehi, ci și de la francezi, care l-au livrat mai ales ca să-i enerveze pe britanici. Atunci când luptele au pornit din nou, la 9 iulie, s-a văzut repede că israelienii erau stăpâni pe situație. Ei au cucerit Lyda, Ramle și Nazaret și au ocupat porțiuni întinse de teritoriu în afara frontierelor stabilite prin diviziune. În următoarele zece zile, arabii au fost de acord cu un nou armistițiu. Valurile de violență izbucneau însă intermitent, iar la mijlocul lui octombrie israelienii au declanșat

o ofensivă ca să deschidă drumul spre așezările din Neghev. Urmarea a fost capturarea orașului Beer Sheba. Până la finele anului, efectivele armatei israeliene numărau 100.000 de soldați, iar armata era bine echipată. Ea își stabilise o dominație militară într-o zonă pe care nu a mai pierdut-o niciodată de atunci și până acum. Negocierile de armistițiu s-au deschis la Rhodos, la 12 ianuarie 1949, și acordurile s-au semnat cu Egiptul la 14 februarie, Libanul, la 23 martie, Transiordania, la 3 aprilie, și Siria, la 20 iulie. Irakul a refuzat orice acord, și cinci state arabe au rămas în stare de război *de facto* cu Israelul.

Evenimentele din 1947–1948 care au dus la înființarea Israelului au creat și problema arabo-israeliană, care durează și în zilele noastre. Această problemă are două aspecte, refugiații și frontierele, care pot fi cel mai bine analizate separat. Potrivit cifrelor ONU, 656.000 de locuitori arabi ai Palestinei de pe vremea mandatului britanic au fugit din teritoriile deținute de israelieni: 280.000 s-au refugiat în Cisiordania, 70.000 în Transiordania, 100.000 în Liban, 4.000 în Irak, 75.000 în Siria, 7.000 în Egipt și alți 190.000 în fâșia Gaza (sursele israeliene avansează o cifră mult mai mică, de circa 550.000-600.000 de refugiați). Au plecat din patru motive: ca să nu fie uciși în timpul luptelor, pentru că administrația fusese dizolvată, pentru că au fost îndemnați, induși în eroare sau panicați de transmisiunile posturilor de radio arabe, și pentru că au fost prinși în cleștele unui masacru pus la cale de Irgun și de Banda lui Stern la 9 aprilie 1948, în satul Deir Yassin.

Ultimul aspect merită să fie examinat mai îndeaproape, deoarece este relevant pentru blazonul moral al statului israelian. Din 1920 și până în acel moment, evreii evitaseră atacurile teroriste asupra așezămintelor arabe, deși nenumăratele atacuri lansate de arabi provocaseră uneori represalii dure. La declanșarea conflictului în iarna lui 1947–1948, Deir Yassin, un sat arab cu o carieră de piatră și mai puțin de 1.000 de locuitori, a încheiat un pact de neagresiune cu Ghivat Shaul, o suburbie a Ierusalimului, aflată în apropiere. În pofida acestui pact, două așezăminte evreiești au fost cotropite și distruse, dezlănțuind o puternică dorință de răzbunare din partea evreilor. Banda lui Stern a propus distrugerea satului Deir Yassin, pentru a le da arabilor o lecție pe care s-o țină minte. Iată depoziția unui ofițer superior din Irgun, Iehuda Lapidot: „Scopul evident era să distrugem moralul arabilor și să întărim moralul comunității evreiești din Ierusalim, care fusese subminat în mod repetat, și mai ales recent, prin profanarea cadavrelor evreiești care au căzut în mâinile arabilor."[23] Begin a fost de acord cu operațiunea, dar a recomandat

să se folosească un camion cu portavoce, spre a li se oferi sătenilor o șansă ca să se predea fără vărsare de sânge. Comandantul local al Haganei a fost și el nevoit să-și dea acordul, fără voia sa, dar a impus condiții suplimentare. La raid au participat 80 de oameni din Irgun și 40 din Banda lui Stern. Camioneta cu portavoce s-a răsturnat într-un șanț și nu a mai fost folosită. Arabii au ales calea luptei, și erau de altfel mai puternici și mai bine înarmați. Cei din Irgun și sterniștii au trebuit să trimită după un pluton echipat cu o mitralieră grea și cu un aruncător de mortiere, cu ajutorul cărora au putut pune capăt rezistenței arabe.

În acel moment, participanții la raid au intrat în sat și situația a scăpat de sub control. Un spion din Hagana care i-a însoțit a descris ceea ce a urmat ca pe „un masacru dezorganizat". Atacatorii au dus 23 de bărbați la carieră și i-au împușcat. Un martor ocular arab avea să spună că alți 93 de oameni au fost uciși în sat, dar, conform altor mărturii, numărul celor uciși s-ar fi ridicat la 250. Înainte de a fi aflat detalii despre luptă, Begin a emis un ordin de zi în spiritul Cărții lui Isaia: „Acceptați felicitările mele pentru această splendidă cucerire. [...] Ca și la Deir Yassin, vom ataca și vom distruge dușmanul pretutindeni. Doamne Dumnezeule, Tu ne-ai ales pe noi pentru a cuceri."[24] Știrile despre atrocitate, mult exagerate, s-au răspândit repede și i-au convins pe mulți arabi să ia calea refugiului în următoarele două luni. Nu există dovezi că acesta ar fi fost scopul urmărit. În combinație însă cu ceilalți factori, populația arabă a noului stat s-a redus la doar 160.000. Cifra aceasta era foarte convenabilă.

Pe de altă parte, erau evreii care au fost încurajați sau obligați să se refugieze din statele arabe unde, în unele cazuri, comunitățile evreiești existaseră de două mii cinci sute de ani. În 1945, în lumea arabă trăiau peste 500.000 de evrei. Între izbucnirea războiului la 15 mai 1948 și finele anului 1967, marea lor majoritate a trebuit să se refugieze în Israel: 252.642 din Maroc, 13.118 din Algeria, 46.255 din Tunisia, 34.265 din Libia, 37.867 din Egipt. 4.000 din Liban. 4.500 din Siria, 3.912 din Aden, 124.647 din Irak și 46.447 din Yemen. Totalul de 567.654 de evrei refugiați din statele arabe nu era așadar substanțial mai mic decât numărul arabilor refugiați din Israel.[25] Diferența în modul în care au fost primiți și tratați a fost numai de ordin politic. Guvernul israelian i-a reașezat în mod sistematic pe toți refugiații în cadrul politicii sale de revenire la vatra națională. Guvernele arabe, cu sprijinul ONU, i-au ținut pe arabi în tabere de refugiați, așteptând recucerirea Palestinei, care nu s-a mai produs. Așa se face că, drept consecință a sporului natural, la finele anilor

1980, numărul refugiaților arabi era mult mai mare decât cu patruzeci de ani înainte.

Această atitudine contrastantă față de refugiați își avea sorgintea într-o abordare fundamental diferită a negocierilor. Timp de două milenii, evreii fuseseră o minoritate oprimată care nu dispusese niciodată de opțiunea forței. Nevoia îi deprinsese astfel să negocieze, adesea pentru simpla supraviețuire, și să facă asta aproape mereu de pe poziții de mare inferioritate. Cu trecerea secolelor, ei și-au dezvoltat nu numai tehnicile de negociere, ci și o filozofie a negocierii. Negociau împotriva unor mize imposibile și învățaseră că trebuie să accepte statutul negociat, oricât de umil și mizerabil ar fi fost acesta, știind că soarta lor se va putea ameliora ulterior prin noi negocieri și prin eforturi proprii. Importanța căderii la înțelegere, ca principiu opus forței, le intrase în sânge. Acesta a fost motivul pentru care, chiar și când dovezile au devenit copleșitoare, le-a fost atât de dificil să perceapă dimensiunea răului pe care îl reprezenta Hitler; le venea greu să înțeleagă un om care nu voia să cadă la nici o pace cu ei, ci le voia doar viața.

Arabii, dimpotrivă, erau o rasă de cuceritori, ale căror scrieri inspirau și reflectau deopotrivă o poziție maximală față de alte popoare, *dhimmi*-i cei demni de dispreț. Însuși conceptul de negociere pentru o pace finală reprezenta pentru ei trădarea oricărui principiu. O pace provizorie, un armistițiu puteau fi necesare și acceptabile pentru că păstrau deschisă opțiunea folosirii ulterioare a forței. Pe de altă parte, un tratat echivala pentru ei cu un fel de capitulare. Așa se explică faptul că arabii nu au vrut ca refugiații să fie recolonizați, pentru că asta i-ar fi văduvit de un atu moral. Radio Cairo spunea astfel: „Refugiații sunt piatra unghiulară în lupta arabilor împotriva Israelului. Refugiații sunt armamentul arabilor și al naționalismului arab."[26] Ei au refuzat, așadar, fără nici un fel de discuție, planul ONU din 1950 de reașezare a refugiaților. În următorul sfert de secol, ei au refuzat chiar să accepte ofertele repetate de a primi compensații din partea israelienilor. Rezultatul a fost dezastruos pentru refugiați și urmașii acestora, și a reprezentat și o sursă de instabilitate pentru statele arabe. În anii 1960, s-a ajuns aproape la distrugerea Iordaniei. În anii '70 și '80, avea să se distrugă echilibrul structural al Libanului.

Abordările diferite în ce privește principiul negocierii au jucat un rol și mai important în determinarea frontierelor Israelului. Evreii aveau trei moduri diferite de a privi țara lor refăcută: căminul național, Țara Făgăduinței și stat al sionismului. Prima variantă putea

fi eliminată ușor. Dacă evreii nu ar fi dorit decât un loc unde să fie în siguranță, l-ar fi putut găsi oriunde: Argentina, Uganda, Madagascar, de pildă, toate au fost propuse la un moment dat. A devenit însă repede evident faptul că astfel de planuri nu îi inspirau decât pe puțini evrei. Singura care s-a bucurat de oarecare ecou a fost propunerea legată de El Arish, tocmai pentru că se afla lângă Palestina.

Trecem astfel la a doua noțiune: Țara Făgăduinței. Dintr-un motiv sau altul, ideea aceasta avea o rezonanță teoretică pentru toți evreii, laici sau religioși, cu excepția celor pioși, care insistau că întoarcerea la Sion trebuia să aibă loc în cadrul unui eveniment mesianic, și a evreilor asimilați, care nu voiau să se întoarcă nicăieri. Dar ce fel de țară era aceasta? Așa cum am văzut, atunci când Dumnezeu i-a dat-o lui Avraam, nu a definit-o cu precizie.[27] Avea să fie formată deci din teritoriile pe care le ocupaseră efectiv israeliții? Și dacă da, în ce perioadă? Existaseră, de fapt, două comunități, și fuseseră și două temple – davidic și hashmonean. Unii sioniști considerau (și consideră încă) statul ca pe o a treia uniune de triburi. Dar cărui stat îi era ea succesoare? Regatul lui David (nu și al lui Solomon) inclusese și Siria. Hashmoneii domniseră și ei odinioară peste teritorii întinse. Ambele uniuni străvechi fuseseră mini-imperii când și-au atins zenitul și cuprinseseră supuși care erau doar pe jumătate evrei sau nu erau evrei deloc. Ele nu puteau servi drept model pentru un stat sionist al cărui scop primordial era să ofere un cămin național pentru evrei. Pe de altă parte, era o credință emoțională puternică în dreptul evreilor de a revendica acele părți ale Palestinei în care ei fuseseră preponderenți în Antichitate. Această tendință a fost transpusă în planul pe care sioniștii l-au înaintat Conferinței de Pace de la Paris, din 1919. Planul le dădea evreilor toată coasta, de la Rafah la Saida, ambele maluri ale Iordanului, cu frontiera răsăriteană trecând puțin la vest de calea ferată Damasc–Amman–Hijaz.[28] Cum era de așteptat, planul a fost respins, dar pretențiile s-au regăsit în programul revizioniștilor lui Jabotinski.

Ajungem apoi la statul sionist ca atare, acel teritoriu pe care, în practică, evreii puteau să-l obțină, să-l colonizeze, să-l dezvolte și să-l apere. Această abordare empirică a fost cea adoptată de principalele organizații sioniste și care a devenit practic însăși politica de stat. Era o abordare înțeleaptă, deoarece oferea cea mai largă plajă de desfășurare pentru calitățile de negociatori ale evreilor. Ea le-a permis liderilor evrei să declare că vor fi de acord cu orice frontiere care să cuprindă zonele ocupate de evrei și care să fie coerente și ușor de apărat. Astfel, în fiecare etapă, fie pe timpul mandatului

britanic ori după, evreii au fost flexibili și gata să accepte orice propunere rezonabilă li se făcea în legătură cu împărțirea teritoriilor. În iulie 1937, Planul Comisiei Peel de Împărțire le oferea doar Galileea, de la Metula la Afula, și fâșia de coastă dintr-un punct situat la 32 de kilometri nord de Gaza până la Acra, acesta din urmă fiind tăiat de un coridor, spre o enclavă britanică din jurul Ierusalimului.[29] Evreii nu au fost încântați, dar au acceptat planul. Arabii, cărora urma să le revină trei sferturi din Palestina, l-au respins fără discuție.

La vremea următoarei propuneri de împărțire teritorială, făcută de ONU în 1947, colonizarea evoluase și planul a reflectat această realitate. Evreii nu primeau Acra și Galileea de Vest, care erau atunci predominant arabe, dar la zona evreiască se adăuga aproape întreg Neghevul și o parte din regiunea Mării Moarte. Planul Peel nu le dăduse evreilor decât 20% din Palestina, în timp ce ONU le dădea acum 50%. Nu putea fi vorba nicicum de Țara Făgăduinței, deoarece nu cuprindea Iudeea și Samaria, întreg malul de vest al Iordanului și, mai ales, Ierusalimul însuși. Dar evreii, în pofida ezitărilor, l-au acceptat. Filozofia lor empirică a fost explicată cu luciditate de Abba Eban, fostul profesor de la Oxford, care avea să servească mulți ani la rând în calitate de ministru de externe și negociator-șef al noului stat. Evreii acceptau să piardă zone de importanță religioasă sau istorică pentru ei, spunea el, deoarece a existat „o semnificație partiționistă inerentă în dezvoltarea statalității evreiești" încă din clipa în care aceasta a devenit „o perspectivă politică palpabilă" – și anume, mandatul Ligii Națiunilor. Politica sionistă de colonizare „se baza pe ideea evitării oricărui conflict cu realitățile demografice existente. Ideea era să fie colonizați evrei acolo unde arabii *nu* aveau posesie deplină". Dat fiind că așezările arabe urmau vechilor așezări israelite, evreii moderni au mers pe vechea câmpie de coastă a filistenilor și în Valea Iezreel, pe care arabii le evitaseră din cauza malariei. „Principiul colonizării evreilor", spunea Eban, „a fost întotdeauna empiric și contemporan, niciodată religios și istoric". Așa și în cazul negocierilor ONU:

> ne-am sprijinit pe premisa generală a unei legături istorice, dar nu am emis nici un fel de pretenții pentru zone anume care să fie incluse în partea noastră a granițelor de partiție pe motivul unor vechi conexiuni. Dat fiind că Hebron era plin de arabi, noi nu l-am cerut. Beer Sheba fiind practic nepopulată, am avut succes cerând-o. Teza sionistă centrală era că este loc suficient în Eretz Israel pentru ca o societate evreiască dens populată să se poată stabili fără a deplasa populații arabe și chiar fără a destrăma profunda lor coeziune socială.[30]

Această filozofie i-a făcut pe evrei să accepte planul de demarcație al ONU, chiar dacă statul delimitat prin acesta urma să fie extrem de greu de guvernat și de apărat. Arabii au respins însă din nou planul, care le-ar fi dat un stat palestinian, și fără nici un fel de discuție, au căutat imediat arbitrajul forței. Ca urmare a războiului declanșat și a cuceririlor israeliene dintre iunie și noiembrie 1948, statul israelian a rămas cu 80% din Palestina și cu frontiere care, deși încă precare, defineau un stat ce putea funcționa și putea fi apărat. Arabii palestinieni au rămas fără nici un stat: doar fâșia Gaza și Cisiordania, guvernate de Iordania.

În ciuda experienței lor anterioare în ce privește refuzul arabilor de a negocia, israelienii au încercat, pe baza liniilor armistițiului din 1949, să ajungă la un acord în privința unor frontiere permanente. Asta ar fi presupus cedarea unor teritorii. Ideea ar fi fost acceptabilă dacă Israelul ar fi obținut, în schimb, un acord final. Un asemenea troc nu s-a oferit niciodată. Arabii au refuzat tratative directe cu israelienii. Diverse tratative purtate prin intermediul Comisiei ONU de conciliere în Palestina au scos în evidență insistența arabilor ca israelienii să se retragă în spatele liniilor de demarcație ONU din 1947 (pe care ei nu le acceptaseră sau nu le recunoscuseră niciodată), fără ca măcar să garanteze, în schimb, recunoașterea noului stat. În timp ce Israelul vedea în armistițiu un preludiu al păcii, arabii nu îl considerau decât o încetare temporară a ostilităților și preludiul unui război, atunci când va veni momentul propice pentru ei. În plus, statele arabe refuzau să se conformeze prevederilor diferitelor acorduri de armistițiu. Ei le foloseau ca scuturi de apărare în spatele cărora să poată lansa raidurile *fedainilor* și atacuri teroriste împotriva cetățenilor Israelului, și să boicoteze ori să organizeze blocade împotriva economiei sale. Pentru arabi, armistițiul era continuarea războiului, cu alte mijloace. Astfel, Israelul s-a aflat realmente în stare de război cu majoritatea vecinilor săi arabi din noiembrie 1947 și până în zilele noastre.

Acest fapt a determinat o reconsiderare fundamentală a naturii statului sionist. Pionierii seculari văzuseră în el o utopie pacifistă și colectivistă. Pionierii religioși îl consideraseră o teocrație sfântă. Acum, și unii, și alții trebuiau să-și dedice energiile unui stat de maximă securitate. Evoluția a fost oarecum naturală. Coloniștii moderni fuseseră nevoiți să înalțe garduri despărțitoare împotriva arabilor. În perioada interbelică, aceste garduri deveniseră tot mai elaborate și mai profesioniste. Ceea ce trebuia însă să fie acceptat, începând din 1949, cu greu și cu împotriviri, a fost faptul că securitatea

trebuia să devină prioritatea de bază și permanentă a întregului stat. Israelienii au trebuit nu numai să pună la punct măsuri de securitate internă din ce în ce mai elaborate, ca să poată face față caracterului tot mai sofisticat al terorismului arab, ci și să adopte un standard de apărare externă îndreptat împotriva mai multor inamici; forțele lor armate trebuiau să poată respinge un atac simultan din partea tuturor statelor arabe. Aceste considerente au determinat bugetul noului stat; ele i-au dominat relațiile externe.

Într-adevăr, în primii săi treizeci de ani de existență, din 1948 până în 1978, Israelul a dus o luptă constantă și uneori vertiginoasă pentru existență. Armistițiul s-a dovedit inutil. În primii șapte ani, peste 1.300 de israelieni au fost uciși în timpul raidurilor arabe, și atacurile punitive ale Israelului împotriva bazelor teroriste au devenit tot mai aprige. La 20 iulie 1951, ultimul dintre arabii moderați, regele Abdullah al Iordaniei, a fost asasinat. La 23 iulie 1952, o juntă militară a răsturnat monarhia egipteană, ducând apoi (la 25 februarie 1954) la dictatura populistă a lui Gamal Abdel Nasser, al cărui scop a fost distrugerea Israelului. Stalin rupsese relațiile cu Israelul în februarie 1953, cu o lună înaintea morții sale. Începând din septembrie 1955, când a fost semnat acordul egipteano-ceh în domeniul armamentului, blocul sovietic avea să livreze forțelor arabe o cantitate din ce în ce mai mare de arme moderne. Profitând de securitatea oferită de noul său aliat, președintele Nasser a pus în mișcare un plan pentru strangularea și desființarea Israelului. Egiptul refuzase întotdeauna să dea navelor israeliene dreptul de a folosi Canalul Suez, deși Consiliul de Securitate ONU a condamnat practica în septembrie 1951. Din 1956, Nasser le-a refuzat și accesul în golful Aqaba. În aprilie, el a semnat un pact militar cu Arabia Saudită și cu Yemenul, în iulie a pus stăpânire pe Canalul Suez, iar la 25 octombrie a înființat un comandament militar unificat, împreună cu Iordania și Siria. Simțind cum i se strânge șireangul de gât, Israelul a lansat o lovitură de descurajare la 29 octombrie, lansând parașutiști care trebuiau să cucerească Trecătoarea Mitla din Sinai. În timpul scurtului război care a urmat, în cooperare cu trupele anglo-franceze debarcate în zona canalului, Israelul a cucerit întreg Sinaiul, a luat Gaza, a pus capăt activității *fedainilor* și a deschis drumul pe mare spre Aqaba.[31]

Războiul din Sinai a demonstrat capacitatea Israelului de a-și apăra securitatea chiar și împotriva noilor arme sovietice, deși importanța sa militară a fost umbrită de implicarea anglo-franceză. Acordul care a urmat încheierii ostilităților a fost din nou neconcludent.

Israelul s-a angajat să se retragă din Sinai, cu condiția ca Egiptul să nu militarizeze iarăși zona și ca trupele ONU să formeze un cordon sanitar protector. Acest acord, deși nesatisfăcător, a durat un deceniu. Raidurile și terorismul au continuat însă. Siria a fost și ea înarmată de blocul sovietic. În 1967, Nasser a decis să lanseze un nou atac, odată ce forțele sale fuseseră reorganizate și reechipate. La 15 mai, el a remilitarizat Sinaiul, deplasând acolo 100.000 de soldați și blindate și cerând evacuarea trupelor ONU (care s-au conformat). La 22 mai, a impus o nouă blocadă la Aqaba, închizând Strâmtoarea Tiran pentru transportul naval israelian. Opt zile mai târziu, lațul se strânsese prin semnarea unui acord militar la Cairo, de către regele Hussein al Iordaniei. În aceeași zi, trupele irakiene ocupau poziții în Iordania. Din acest motiv, la 5 iunie, israelienii s-au văzut nevoiți să lanseze din nou o lovitură de descurajare. În dimineața acelei zile, ei au distrus aproape întreaga forță aeriană a Egiptului, aflată la sol. Iordania și Siria s-au înșelat în privința succesului Israelului și și-au făcut datoria să intre în război de partea Egiptului. În replică, Israelul s-a simțit liber să înlăture cele mai grave anomalii (din punctul său de vedere) rămase în urma Războiului de Independență. La 7 iunie, Israelul a ocupat Orașul Vechi, dobândindu-și astfel întreg Ierusalimul drept capitală. La sfârșitul zilei următoare, capturase tot malul stâng. În următoarele două zile, a cucerit Înălțimile Golan din Siria, stabilindu-și poziții la numai 48 de kilometri de Damasc. Concomitent, a ocupat iarăși întregul Sinai. În urma Războiului de Șase Zile, Israelul obținuse pentru prima dată, pe lângă capitală, frontiere care puteau fi apărate și o faimoasă parte din moștenirea sa istorică.[32]

Și totuși, această splendidă victorie nu a adus cu sine securitatea. Dimpotrivă. Ea a indus un sentiment amăgitor de încredere și o falsă dependență față de apărarea pe linii fixe, cum a fost așa-numita linie Bar Lev, la est de Canalul Suez. Nasser, care câștigase fiecare bătălie în relațiile publice și le pierduse pe toate în domeniul militar, a murit și a fost înlocuit de un coleg impunător, Anwar el-Sadat. Urmărind să-și sporească libertatea de acțiune, în iulie 1972, Sadat s-a descotorosit de consilierii militari sovietici ai Egiptului, dar n-a lăsat astfel Egiptul fără surse de echipament militar sovietic. El a renunțat la spectaculoasele alianțe politico-militare ale lui Nasser cu alte puteri arabe, mulțumindu-se cu coordonarea planurilor în secret. Până atunci, forțele israeliene fuseseră teoretic inferioare. Israelul se simțise așadar obligat, în aprilie 1948, octombrie 1956 și iunie 1967, să recurgă la atacuri de descurajare, mizând pe avantajele

tactice ale efectului de surpriză. Israelul se considera acum superior, și Sadat a fost cel care, împreună cu sirienii, au lovit fără avertisment în Ziua Ispășirii, de Iom Kipur (6 octombrie) 1973, beneficiind, la rândul lor, de întregul efect de surpriză.

Atât egiptenii, cât și sirienii au spart liniile de apărare israeliene. Un element de surpriză tehnologică în eficacitatea rachetelor antitanc și antiaeriene arabe le-a permis să provoace pierderi însemnate asupra avioanelor și blindatelor israeliene. Pentru prima dată în sfertul de veac de la înființarea sa, statul Israel se confrunta cu posibilitatea unei înfrângeri majore și chiar cu un al doilea holocaust. Înaintarea siriană fusese însă oprită la 9 octombrie; în ziua următoare, dând curs cererilor disperate ale Israelului, președintele SUA, Richard Nixon, a organizat o punte aeriană de urgență pentru transportul armelor avansate. Două zile mai târziu, forțele israeliene declanșau o contraofensivă îndrăzneață împotriva Egiptului, debarcând pe malul de vest al canalului și amenințând să taie calea tuturor forțelor egiptene care avansau în Sinai. Acesta a fost momentul de răscruce, și Israelul s-a mișcat cu rapiditate spre o victorie la fel de răsunătoare ca aceea din 1967, prin intrarea în vigoare a unui acord de încetare a focului la 24 octombrie.[33]

Dorința Israelului de a accepta o încetare a focului a fost dictată de factori politici și psihologici, mai mult decât de cei militari. În fiecare dintre cele patru războaie existase o lipsă totală de simetrie. Țările arabe își puteau permite să piardă multe războaie. Israelul nu-și putea permite să piardă nici unul. O victorie israeliană nu putea asigura pacea. O înfrângere israeliană ar fi fost catastrofală. Israelul considerase mereu Egiptul drept cel mai cumplit dușman al său, cel care i-ar fi putut da lovitura fatală. Egiptul era însă, în același timp, cel mai puțin omogen oponent al Israelului. Populația sa nu era formată din arabi veritabili. Egiptul se străduia să-și realizeze ambițiile de dominare în Orientul Mijlociu și să obțină prestigiu tocmai prin asta, mai degrabă decât printr-o angajare emoțională profundă. Teritoriul egiptean deținut de Israel, oricât de folositor ar fi fost (între 1967 și 1973, se dezvoltase acolo un câmp petrolifer important), nu făcea parte din moștenirea istorică a evreilor. Din toate aceste motive, o pace cu Egiptul era posibilă. Ceea ce a împiedicat realizarea ei a fost orgoliul militar rănit al Egiptului. Acesta a fost însă vindecat de succesele inițiale din 1973, pe care timpul și propaganda le puteau face să pară mai substanțiale decât fuseseră.

Mai exista un obstacol. Israelul fusese condus încă de la înființare de o coaliție dominată de laburiști, a cărei flexibilitate în problema

frontierelor a fost exprimată de filozofia rezumată anterior prin cuvintele lui Abba Eban. Opoziția păstra însă tradiția maximalistă a lui Jabotinski în privința frontierelor. Pacea cu Egiptul avea să implice mari sacrificii teritoriale, prezente și potențiale, pentru Israel. Aceasta necesita, la rândul său, un consens național. Opoziția se opunea acestui consens. Așa se face că, atunci când coaliția laburistă a pierdut alegerile din mai 1977 și a cedat pentru prima oară puterea revizioniștilor din Likudul lui Begin, transferul, printr-un paradox familiar societăților democratice, a făcut ca pacea să fie mai probabilă. Begin, tocmai din cauza convingerilor sale maximaliste, era într-o poziție în care putea să ofere la schimb teritorii contra securitate, într-un mod în care nici un lider laburist după Ben Gurion n-ar fi îndrăznit să o facă.

Sadat, primul lider arab realist după Abdullah, a sesizat acest punct-cheie. La mai puțin de șase luni după victoria Likudului, la 9 noiembrie 1977, el s-a oferit să negocieze condițiile pentru pace. Procesul de pace a fost îndelungat, complex și dificil. A fost regizat de președintele Jimmy Carter și sprijinit financiar prin generozitatea contribuabililor americani, ca element indispensabil. Punctul culminant a fost o sesiune-maraton de treisprezece zile, începând din 5 septembrie 1978, la reședința prezidențială de vară de la Camp David – pe care Begin a numit-o, în felul său caracteristic, „un lagăr de concentrare de lux". Au mai fost necesare alte șase luni pentru ca acordul convenit acolo să capete forma finală într-un tratat detaliat.

Compromisul la care s-a ajuns a fost unul real, și de aceea a rezistat în timp. Egiptul a recunoscut dreptul Israelului la existență, a dat garanții solide pentru frontiera de sud a Israelului, s-a retras efectiv din ecuația militară, oferind astfel pentru prima oară Israelului o anumită măsură de securitate reală. În schimb, Israelul a retrocedat Sinaiul, inclusiv zonele petrolifere, bazele aeriene și așezămintele de acolo, toate având o profundă rezonanță emoțională. S-au pornit, de asemenea, negocieri pentru cedarea unei mari părți din Cisiordania și chiar concesii în privința Ierusalimului, în schimbul unui tratat complementar cu palestinienii și cu celelalte state arabe. Aceste sacrificii nu au fost însă, în cele din urmă, făcute. Acordul de la Camp David le oferea arabilor palestinieni cea mai bună șansă după planul de demarcație ONU din 1947. Din nou, ei l-au refuzat, fără măcar să încerce să negocieze. Israelul rămânea astfel cu Samaria și Iudeea, chiar dacă acestea aveau încă titlul de „teritorii ocupate", și nu de posesiuni recunoscute internațional. Tratatul, așa cum este cazul compromisurilor istorice, a cerut și sacrificii

grele din partea semnatarilor săi. Begin și-a pierdut unii dintre cei mai vechi prieteni politici. Pe Sadat, cel mai periculos, mai curajos și mai generos dintre dușmanii Israelului, l-a costat chiar viața.[34]

Din perspectivă istorică, tratatul de pace israeliano-egiptean a avut o importanță incalculabilă nu numai în sine, ci și datorită momentului în care a fost încheiat. Începând cu anii 1920, sursa puterii economice și diplomatice arabe o constituiseră câmpurile petrolifere din Golful Persic și din nordul Irakului. În cea de-a doua jumătate a anilor 1970, această putere petrolieră a sporit enorm. În anii 1960, cererea de petrol crescuse mai repede decât oferta. În 1973, tendința a fost radical întărită prin acțiunile politice ale statelor bogate în petrol din Orientul Mijlociu, ca răspuns la Războiul de Iom Kipur. Prețul petrolului s-a triplat, de la 3 dolari la 10 dolari barilul. La finele anului 1977, prețul barilului crescuse la 12,68 de dolari; între 1979 și 1980, s-a triplat din nou, ajungând la 38,63 de dolari barilul la finele anului 1980. Sporind mai bine de zece ori veniturile din petrol ale arabilor, revoluția prețului petrolului a pus la dispoziție sume uriașe pentru achizițiile arabe de armament și pentru finanțarea terorismului anti-israelian. Ea a sporit și influența diplomatică arabă asupra Occidentului, ca și asupra țărilor din Lumea a Treia. Franța, de pildă, a construit un reactor nuclear sofisticat în Irak, al cărui potențial de război în rapidă expansiune a obligat Israelul să-l distrugă printr-un raid de bombardamente aeriene la 7 iunie 1981. Unele state din Lumea a Treia, supuse presiunilor arabe, și-au întrerupt relațiile diplomatice cu Israelul. Influența arabă în cadrul ONU a crescut extraordinar. Drept consecință, în 1975 Adunarea Generală a ONU a adoptat o rezoluție prin care se punea semnul egalității între sionism și rasism. Succesorul muftiului, Yasser Arafat, liderul principalei grupări teroriste arabe, Organizația pentru Eliberarea Palestinei, a primit statutul de șef de guvern din partea ONU și din partea a numeroase state, până atunci prietene Israelului. Exista pericolul real ca Israelul să fie împins într-un soi de ghetou internațional, ocupat până atunci doar de Africa de Sud.

Pe acest fundal, tratatul de pace cu Egiptul și faptul că acesta a fost aplicat în întregime, de ambele părți, au reprezentat principala forță de susținere a poziției Israelului pe scena mondială. Dacă palestinienii ar fi negociat în mod serios la data respectivă, fără îndoială că Israelul ar fi trebuit să cedeze cea mai mare parte a Cisiordaniei. Șansa a fost ratată în favoarea terorismului steril; între 1981 și 1985, prețul petrolului a scăzut lent, pe măsură ce s-a restabilit echilibrul dintre cerere și ofertă. În ianuarie 1986, ajunsese la 25 de

dolari barilul, iar în aprilie al aceluiași an a scăzut sub nivelul de 10 dolari barilul – ceea ce, ținând cont de inflație, era sub cota dinaintea Războiului de Iom Kipur. Balanța puterii economice și diplomatice a început să încline din nou în favoarea Israelului. În acest moment, la finele anilor '80, Israelul controlase Cisiordania mai bine de douăzeci de ani, iar frontierele sale, deși pe alocuri „temporare", începuseră să capete un aer de permanență.

Într-adevăr, premisa fundamentală care determinase refuzul arabilor de a negocia, și anume că timpul curge în favoarea lor și nu a Israelului, precum și analogia înșelătoare cu statele cruciate medievale, pe care le plăcea să o invoce, au fost ambele invalidate de primii patruzeci de ani de existență a Israelului. Israelul se transformase cu succes într-un stat de maximă securitate, fără să-și sacrifice scopurile esențiale sau libertățile, păstrându-și totodată flexibilitatea de negociere și empirismul fondatorilor săi. Timpul s-a dovedit a fi de partea israelienilor, și nu a arabilor. Mai mult decât atât, însuși faptul că arabii au continuat să prefere opțiunea războiului a încurajat obiceiul de a gândi în termenii frontierelor istorice ale Israelului, care se regăsea chiar și la israelienii empirici. *Anuarul guvernamental* oficial din 1951–1952 nota: „Statul a fost înființat doar într-o porțiune din țara lui Israel." Mulți evrei considerau victoriile repetate ale Israelului ca pe un mandat moral pentru lărgirea frontierelor. Pentru evreii religioși, era mâna providenței, în timp ce pentru cei laici era o formă de manifestare a destinului. În 1968, rabinul-șef sefard susținea că există o obligație morală de a nu retroceda teritoriile nou cucerite. În același an, în Kibutz Dati – uniunea kibutzurilor religioase –, într-o adunare de colectivități religioase, s-a intonat următoarea rugăciune de Ziua Independenței: „Întinde granițele țării noastre, așa cum ai promis strămoșilor noștri, de la fluviul Eufrat la fluviul din Egipt. Clădește-ți Orașul Sfânt, Ierusalimul, capitala Israelului; și acolo să se ridice Templul Tău, ca în zilele lui Solomon." Dr. Harold Fisch, rectorul Universității Bar-Illan, insista: „Nu există decât o singură națiune al cărei pământ să-i fi fost dat în stăpânire și promis prin legământul divin, și anume poporul evreu. Nici un fel de modificări demografice nu vor putea schimba acest dat esențial, care este piatra de temelie a credinței evreiești; așa cum o nevastă nu are doi soți, tot la fel o țară nu poate avea două națiuni suverane care s-o stăpânească."[35] Victoria din 1967 a dat naștere și unei mișcări pluripartite, cunoscută sub numele de Țara lui Israel, care susținea că statul Israel, care nu-i reprezintă decât pe cetățenii israelieni, nu are autoritatea morală să cedeze nici o bucată cucerită din Țara

Făgăduinței, care este proprietatea întregului popor evreu, și care trebuia păstrată pentru reunirea în cele din urmă a acestuia. Această formă de neosionism, care putea să-i citeze în sprijinul său pe Herzl, Ben Gurion și Jabotinski, susținea că doar o cincime din evreimea mondială s-a reașezat în Israel. Scopul final al sionismului trebuia să fie reîntoarcerea întregii națiuni, iar pentru a i se face loc, era nevoie de întreg teritoriul.[36]

Aceasta nu era decât o exagerare și o politică ideologică de genul celor care fuseseră întotdeauna respinse, în practică, de Israel. Pe de altă parte, statul Israel era, în anumite privințe, așezat pe baze constituționale idealiste. El accepta ca obligație inevitabilă să primească, în calitate de imigrant, pe orice evreu care dorea să vină ca *oleh*, adică „orice evreu care emigrează în Israel pentru colonizare". Acesta a fost scopul primordial al creării statului. Așa fusese înregistrat în programul original de la Basel, din 1897, la articolul 6 al mandatului din 1922, și în Declarația de Independență din 14 mai 1948, și fusese adoptat oficial în Legea Întoarcerii din 1950.[37] În secțiunea a patra a acestei legi, evreul era definit drept „persoana născută din mamă evreică, sau care s-a convertit la iudaism și care nu este membru al altei religii". În practică, nu era însă ușor să se decidă cine era evreu și cine nu. Aceasta a fost una dintre problemele cele mai disputate din istoria evreilor, încă din timpul samaritenilor. Odată cu dezvoltarea secularismului, lucrul a devenit și mai complicat. În Europa modernă, evreii erau mai adesea definiți nu prin ei înșiși, ci de către antisemiți. Karl Lueger spunea: „Evreu este oricine spun eu că e evreu." Majoritatea evreilor moderni considerau că evreu este acela care se simte evreu. Conceptul nu era însă suficient pentru tribunale. Legea halachică insista asupra elementului religios. Asta însemna că, în Israel, copilul dintr-o căsătorie mixtă, în care mama nu era evreică, deși era cetățean israelian, vorbind ebraica, educat în spiritul istoriei evreiești și satisfăcându-și stagiul în armata israeliană, nu putea fi considerat evreu din punct de vedere legal decât dacă trecea printr-un proces specific de convertire. Pe de altă parte, legea halachică spunea că și un evreu convertit rămâne evreu. Incapacitatea de a da o definiție pur seculară a evreului a dus la crize de guvern și la dispute. Atunci când un evreu prin naștere, Oswald Rufeisen, care se convertise [la creștinism] și devenise „fratele Daniel" la carmeliți, a cerut repatrierea prin Legea Întoarcerii, cazul a ajuns la Curtea Supremă (*Rufeisen contra Ministerului de Interne,* 1962). Magistratul Silberg (în numele majorității) a susținut că Legea Întoarcerii este o lege seculară. În acest sens, evreul

nu este definit potrivit legii halachice, ci în accepțiunea generală a termenului pentru evrei: „Răspunsul la această întrebare este, în opinia mea, clar și cuprinzător – un evreu care s-a creștinat *nu* e considerat evreu."[38]

În majoritatea covârșitoare a cazurilor, nu a existat însă nici o problemă de definiție. Israelul a fost deschis pentru toți *olimii* încă de la crearea sa. A trebuit să-i primească nu numai pe refugiații din țările arabe, ci și pe toți evreii din Europa care doreau să se întoarcă. În primii trei ani și jumătate ai Israelului, populația s-a dublat printr-un val de 685.000 de emigranți, dintre care 304.000 proveneau din Europa. A urmat un al doilea mare val de emigranți (160.000) în 1955–1957, și un al treilea (215.000) în 1961–1964. Războiul de Șase Zile a sporit din nou cifra emigranților. Numărul evreilor din statele arabe a fost egalat de cel al evreilor veniți din Europa, aproape 600.000 de evrei europeni ajungând în Israel pe parcursul a douăzeci și doi de ani, între 1948 și 1970. Cel mai numeros grup a venit din România (229.779), urmând Polonia (156.011), dar au fost contingente mari și din Ungaria (24.255), Cehoslovacia (20.572), Bulgaria (48.642), Franța (26.295), Marea Britanie (14.006) și Germania (11.522). Au mai venit și 58.288 de evrei din Turcia, peste 60.000 din Persia și aproximativ 20.000 din India. Rusia a rămas marele rezervor de emigranți potențiali, dar numărul celor care au emigrat în cele din urmă de acolo a depins în mare măsură de fluctuațiile politicii sovietice. În perioada 1948–1970, doar 21.391 de evrei din Rusia au ajuns în Israel, însă în intervalul de patru ani 1971–1974 li s-a dat drumul la peste 100.000.[39]

În primul sfert de secol al statului, mai ales prin imigrație, populația Israelului a crescut de la 650.000 inițial la peste trei milioane. Primirea, cazarea, școlarizarea și găsirea de locuri de muncă pentru nou-sosiți au devenit o prioritate, imediat după securitate, și au fost, după apărare, principalul capitol din bugetul statului. Scoaterea evreilor din așa-numitele „țări de stres" a implicat uneori eforturi considerabile, cum ar fi podul maritim și aerian prin care au fost scoși 43.000 de evrei din Yemen într-un singur an, între iunie 1949 și iunie 1950, sau puntea aeriană secretă prin care au fost scoși 20.000 de evrei falashi din Etiopia, la mijlocul anilor '80.

În încercarea de a plămădi această nouă comunitate națională, două au fost instrumentele esențiale: armata și limba ebraică. Grație intransigenței arabe, forța de apărare a Israelului a succedat kibutzurilor ca produsul cel mai caracteristic al statului sionist, și a avut o influență covârșitoare în modificarea viziunii lumii asupra

evreilor. Ea a devenit și modalitatea prin care copiii emigranților dobândeau egalitatea emoțională în cadrul societății. Acceptarea ebraicei a fost o realizare și mai însemnată. Până la finele secolului al XIX-lea, ebraica nu a fost vorbită de nimeni ca primă limbă. Ca limbă vorbită, ebraicei îi urmase aramaica (cu excepția scopurilor liturgice) din vechile vremuri biblice. Ea a rămas, desigur, principala limbă scrisă a iudaismului. Savanții evrei care se întâlneau la Ierusalim puteau să o vorbească între ei, deși diversele pronunții ashkenaze sau sefarde făceau ca înțelesul să fie destul de dificil. Statul sionist ar fi putut folosi foarte bine germana sau limba idiș, dar ambele s-ar fi dovedit a fi catastrofale. Eliezer Ben Yehuda (1858–1922), care a ajuns în Palestina în 1881, a făcut posibilă adoptarea ebraicei printr-o campanie susținută. Atunci când el și soția sa, născută Deborah Jonas, au sosit la Jaffa, el a insistat ca începând din acea clipă să nu-și mai vorbească decât în ebraică. Casa lor a fost prima a unei familii vorbitoare de ebraică din întreaga țară (și din lume), iar primul născut al lui Ben Yehuda, Ben Sion, a fost primul copil vorbitor de ebraică după perioada antică. Ebraica s-a impus ca limbă modernă acolo unde multe alte experimente de renaștere lingvistică, cum ar fi irlandeza, au eșuat; iar aceasta s-a datorat în parte faptului că iudaismul, fiind practicat în ebraică, s-a ocupat mereu de chestiuni practice până în cel mai mic detaliu: munca, gospodăria, gătitul, iluminatul și încălzirea, călătoriile și viața de zi cu zi. Principala sa putere consta, bineînțeles, în faptul că era limba de rugăciune, dar și o limbă care privea comportamentul. Atunci când oamenii s-au străduit să o vorbească, ei au realizat că ea răspundea remarcabil de iute nevoilor cotidiene, dovedind curând o capacitate organică de dezvoltare. Evoluția sa ca limbă oficială de guvernare a fost înlesnită de decizia britanicilor, din 1919, de a-i acorda statut de egalitate cu engleza și araba în timpul mandatului. Pretențiile de supremație ale germanei au fost distruse de Hitler, iar cele ale idișului, vorbit de peste zece milioane de evrei la finele anilor 1930, au fost spulberate de emigrația masivă a evreilor sefarzi din țările arabe, după 1945. Ebraica s-a impus pentru că era vorbită de noua armată. Armata putea să funcționeze pentru că vorbea limba ebraică. Israelul a mers, așadar, împotriva tuturor legilor sociologiei lingvistice moderne și a făcut din renașterea limbii un proces autoîntreținut.

Au fost și dispute, mai ales în privința numelor. E drept că încă din timpurile lui Avraam, evreii se obișnuiseră cu schimbarea numelor, ca să sublinieze anumite aspecte religioase, patriotice sau culturale. Ben Yehuda a inițiat noua practică ebraică, schimbându-și

numele de Perelman. Mulți dintre coloniștii primelor trei Alia i-au urmat exemplul, în timp ce învățau ebraica. Așa se face că David Gruen, sau Green, a devenit David Ben Gurion. Ulterior avea să se suprapună și un element de obligativitate. Faptul a dat naștere la ironii usturătoare. În secolul al XIX-lea, evreii de sub stăpânire germană și austriacă fuseseră nevoiți să-și teutonizeze numele. Hitler a inversat procesul. În 1938, evreilor germani li s-a interzis să-și schimbe numele de familie și au fost obligați să revină la cele evreiești. În privința prenumelor, evreii nu aveau acces decât la un număr limitat de „prenume oficiale evreiești" – 185 bărbătești și 91 femeiești. Dintre acestea erau excluse prenume biblice preferate de nemții neevrei, cum ar fi Rut, Miriam, Iosif și David. Evreii cu prenume interzise trebuiau să mai adopte și pe cel de Israel, dacă erau de parte bărbătească, sau Sara, în cazul celor de parte femeiască. Regimul de la Vichy din Franța și cel al lui Quisling, din Norvegia, au adoptat legi similare. Nimic din toate astea nu l-a clintit pe Ben Gurion, al cărui sprijin viguros, chiar belicos, pentru limba ebraică a fost unul dintre factorii de care a depins succesul ei. Aflând că o navă israeliană, sub comanda unui anume căpitan Vishnievsky, a făcut o escală în Africa de Sud, el a ordonat ca de atunci încolo „nici un ofițer să nu mai fie trimis în misiune în străinătate dacă nu poartă nume de familie ebraic"[40].

Clasa conducătoare israeliană i-a urmat exemplul lui Ben Gurion. Moshe Sharett și-a schimbat numele din Shertok, Eliahu Elath din Epstein, Levi Eshkol din Shkolnic. A fost înființată o comisie pentru nomenclatura ebraică, cu scopul de a elabora liste de nume ebraice, ca și reguli de preschimbare a numelui. Portnoy, de pildă, în Porat, Teitelbaum în Agosi, Jung în Elem, Novick în Hadash, și Wolfsohn în Ben Zev. Inechitățile comise de birocrații austrieci răuvoitori au fost eliminate, preschimbând nume ca Inkdiger (infirm) în Adir (viguros), și Lügner (mincinos) în Amiti (drept-cuvântătorul). Prenumele au fost și ele ebraizate. Pearl a devenit Margalit, de pildă. Evreii s-au dovedit mai puțin înclinați să-și schimbe numele mici decât pe cele de familie. Potrivit practicii Ministerului israelian de Externe, Goldie Meyerson și-a preschimbat numele de familie în Meir, atunci când a devenit ministru de externe în 1959, dar a refuzat să adopte prenumele Zehava, schimbând pur și simplu Goldie în Golda. Nevoia de prenume ebraice a dus la cernerea Bibliei în căutare de noutăți. Așa au ajuns la modă prenumele Yigal, Yariv, Yael, Avner, Avital și Hagit, sau chiar Omri și Zerubabel. Unele au mai fost și inventate: Balfura după Balfour, Herzlia după Herzl. Rabinul Benzion Kaganoff, marele

expert în nume evreiești, era de părere că renașterea biblică a dus la sfidarea deliberată a multor tabuuri iudaice, mai ales interdicția de a folosi nume biblice dinaintea lui Avraam. Israelienii au încălcat regula, botezându-și copiii Yuval, Ada, Peleg și, mai ales, Nimrod, despre care Talmudul spune că a fost unul dintre cei cinci oameni cei mai afurisiți din întreaga istorie a omenirii. Alte nume „rele" care au ajuns în vogă au fost Reuma, Delia, Atalia și Tzipor. Însuși Begin a fost botezat după Menahem, despre care Biblia spune: „Și el a făcut ce era rău în ochii Domnului."

Ebraica nu a fost doar o forță unificatoare. Ea a împiedicat ca Israelul să ajungă la o problemă de limbă, care a fost blestemul multor națiuni, în special al celor noi. Acest lucru a fost de bun augur, deoarece Israelul avea multe alte fisuri fundamentale. Faptul că în ghetoul Varșoviei, la sfârșitul anului 1942, partidele politice evreiești se puteau certa amarnic în privința modului în care urmau să se opună naziștilor indica oarecum profunzimea tuturor diviziunilor ideologice care aveau să fie (dar nu numai ele) endemice și pentru statul Israel. Clivajul de bază dintre Partidul Muncii (denumit uneori Mapai), cu aripa sa sindicalistă Histadrut și ramura militară Hagana, și Revizioniști, numiți în alte ipostaze Herut, Gahal și în cele din urmă Likud, a fost accentuat de asasinarea lui Arlozorov din 1933 și de urmările sale. Diviziunile s-au accentuat și mai tare după un episod șocant din timpul Războiului de Independență. Ben Gurion se temuse tot timpul că Begin, care respingea planul ONU de împărțire a frontierelor, va lupta ca să le mărească în cazul în care Irgun ar fi putut să opereze ca forță de sine stătătoare. Begin a fost de acord să înglobeze Irgun în armata națională la 1 iunie 1948, dar și-a păstrat propriile rezerve de armament. Atunci când, în timpul primei încetări a focului, nava cu armament a Irgun-ului, *Altalena*, a sosit la Tel Aviv, guvernul a refuzat să-i predea încărcătura. Ben Gurion a declarat în guvern: „Nu vor exista două state și nu vor exista două armate [...] Trebuie să ne decidem dacă vrem să-i predăm puterea lui Begin, sau să-i spunem să-și înceteze activitățile separatiste. Dacă nu va ceda, vom deschide focul."[41] Guvernul a recomandat ministrului apărării să aplice legea țării. Lupta s-a declanșat pe plajă și Begin a trebuit să se refugieze la bordul navei, ca să-și apere armele. Yigal Allon, comandantul-șef al forței permanente a Haganei, Palmach, și adjunctul său, Yitzhak Rabin, conducând operațiunile din Hotelul Ritz, au hotărât să bombardeze nava și să o scufunde. Begin a fost nevoit să înoate până la mal, 14 soldați din Irgun au fost uciși, și acesta a fost sfârșitul organizației. Begin a

spus despre coaliția laburistă că este „un guvern de criminali, tirani, trădători și fratricizi"[42]. Ben Gurion l-a numit pe Begin pur și simplu „Hitler".

După aceasta, Partidul Muncii și aliații săi au condus Israelul până în 1977. Cu kibutzurile, Histadrutul, Hagana și dominația lor în cadrul Agenției Evreiești, ei fuseseră elita conducătoare în timpul mandatului. După Independență, ei au continuat să fie elita conducătoare, controlând forțele armate, serviciile civile și, prin intermediul confederațiilor sindicale, industria israeliană. Israelul a moștenit de pe urma mandatului multe instituții politice, constituționale și juridice britanice. Într-o singură privință era însă total deosebit de Marea Britanie. El a preluat de la partidele socialiste din estul Europei noțiunea de partid care să se identifice cu statul. Din acest punct de vedere, se asemăna mai mult cu Uniunea Sovietică. Deosebirea dintre politicienii de profesie și funcționarii publici de profesie, atât de importantă pentru stilul britanic de democrație parlamentară, abia dacă exista în Israel. Părăsind comanda Palmachului, Allon a ajuns ministru și apoi adjunct al prim-ministrului. Rabin a fost șeful statului-major al armatei israeliene, și apoi prim-ministru. Doi alți șefi ai armatei, Haim Bar-Lev și David Elazar, s-au ridicat și ei prin intermediul mișcării laburiste. Moshe Dayan, cel mai cunoscut dintre toți comandanții armatei israeliene, s-a ridicat prin mișcarea de tineret a Mapai, numită și Tzeirim, așa cum a făcut și Shimon Peres, care a fost șeful aparatului birocratic din Ministerul Apărării pe vremea lui Ben Gurion, și care avea să ajungă ulterior el însuși prim-ministru. Puteai fi pe rând membru al Knessetului, general, ministru în guvern, ambasador și șef al radioului de stat. Israelul a fost un stat-partid, deși nu a fost niciodată un stat monopartit. Cele mai importante decizii nu se luau neapărat în cadrul cabinetului. Numirile în serviciul civil se bazau, de regulă, pe un sistem de împărțire a privilegiilor de partid, care erau distribuite conform rezultatelor din alegeri. Fiecare partid hotăra cine ce face și cine este promovat în ministerele pe care le deține. Mișcarea laburistă în ansamblu a format un complex sistem agroindustrial, acoperind cea mare parte din industria de armament, construcții, asigurări de sănătate și distribuție. Prin mecanismele sale, domina zone uriașe din ceea ce ar fi trebuit să fie în mod normal funcții ale guvernului: relațiile cu sindicatele, învățământul, sănătatea și serviciul de pașapoarte. O mare parte din aceste situații s-au datorat modului în care a fost colonizat Israelul în timpul mandatului.[43] În structura sa de după Independență, Israelul avea câteva din slăbiciunile tipice ale

unei foste colonii din Lumea a Treia care s-a născut prin rezistență, printr-o mișcare naționalistă dominantă, chiar prin terorism, și apoi s-a transformat într-un regim.

Structura multipartită a menținut democrația. Partidele se aflau însă în osmoză constantă, divizându-se, regrupându-se, schimbându-și numele, formând coaliții ad-hoc. Între 1947 și 1977, Mapai – Partidul Muncii – nu a scăzut niciodată sub pragul de 32,5% din voturi, dar nici nu s-a ridicat peste 40%. Rezultatul a fost o instabilitate pronunțată în cadrul structurii generale a dominației mișcării laburiste, cu negocieri anevoioase pentru formarea de coaliții după fiecare alegere, și adesea între alegeri. Ben Gurion a fost prim-ministru între 1948 și 1963, cu excepția unei scurte perioade între 1953 și 1955, când i-a lăsat locul lui Moshe Sharett. Multe dintre numirile și demiterile sale arbitrare – de pildă, de generali – erau o reacție la diverse manevre politice interne. Lunga sa vendetă împotriva lui Pinhas Lavon, ministru al apărării pe care Ben Gurion îl considera responsabil pentru un fiasco costisitor al serviciilor secrete în Egipt, a fost determinată în egală măsură de factori interni din partid, ca și de factori publici. Partidele reprezentau interese, dar și entități ideologice. Recrutarea se făcea, în consecință, mai ales în rândul imigrației. Practica datează din perioada interbelică, atunci când colonizarea terenurilor era în mare parte o funcție de partid. La începutul anilor 1930, s-a ajuns la o înțelegere între partide pentru împărțirea teritoriilor insuficiente. După Independență, existau terenuri suficiente pentru toți cei care voiau să se ocupe de agricultură, așa că oficialii din cadrul partidelor au făcut turul taberelor de tranzit, ca să caute oameni. S-au făcut împărțiri neoficiale pe criterii etnico-religioase. Românii, bulgarii și iugoslavii, de pildă, s-au dus la partidele seculare (mai ales Mapai), nord-africanii la gruparea religioasă Mizrahi, care făcea parte din coaliție. Grație priceperii agenților yemeniți ai Mapai, partidul a stabilit practic un monopol asupra emigranților din Yemen, cu toate că, după protestul venit din partea Mizrahi, acesta s-a redus la 60-65%. Mapai și Mizrahi au căzut la înțelegere și în privința a 100.000 de emigranți marocani, Mapai organizând emigrarea din sudul munților Atlas, iar Mizrahi din zona de nord. Revolta unora dintre marocani, care nu acceptau să fie proprietatea cuiva și să fie îndoctrinați, a făcut ca înțelegerea să devină publică în anul 1955.[44]

Weizmann detesta această latură a politicii sioniste. În momentul creării statului Israel, el a devenit primul președinte, dar a pierdut bătălia pentru a obține puteri executive de tipul celor ale unui președinte

american. Asta explică de ce nu a avut posibilitatea să apere interesele statului și cele publice împotriva partidului. Sarcina i-a revenit lui Ben Gurion, și trebuie să-i recunoaștem meritul de a fi încercat să lupte împotriva sistemului de partid. El a fost, de-a lungul întregii sale vieți, un activist de partid profesionist, și a rămas, până în ultimele clipe, un combatant politic agresiv. Ca prim-ministru, a făcut însă tot posibilul ca să separe partidul de stat, să elibereze statul din ghearele partidului și să lupte cu angrenajul mișcării laburiste (al cărui autor fusese în mare parte chiar el) în probleme de politică, numiri în funcții și, nu în ultimul rând, în anchetarea abuzurilor. El a smuls de sub controlul partidului cabinetul prim-ministrului, Ministerul Apărării, armata și școlile. Nu a reușit același lucru însă cu sistemul sanitar, care a rămas sub controlul Histadrut. În cele din urmă, scârbit de colegii săi politici, avea să-și creeze propriul partid (în 1965), iar când încercarea a dat greș, s-a retras mânios într-un exil intern la kibutzul său de la Sde Boker.[45]

Spre deosebire de Herzl, Weizmann și chiar de Jabotinski, Ben Gurion nu se considera evreu european, ci evreu din Orientul Mijlociu. El a fost convins că aceia care vor transforma Israelul dintr-o colonie europeană într-un stat realmente asiatic, deși unic în felul său, vor fi *sabrim,* adică evreii născuți în Israel din generația primilor pionieri. Ben Gurion a fost un Moise cu un mesaj sumbru, care nu oferea poporului său decât sânge și lacrimi, muncă și sudoare. „Aceasta nu este o națiune, nu încă", spunea în 1969, la sfârșitul vieții sale.

> Este un popor exilat, aflat încă în deșert și tânjind după bogățiile Egiptului. Nu va putea fi considerat drept națiune decât atunci când vor fi colonizate Neghev și Galileea, decât atunci când milioane de evrei vor emigra în Israel și atunci când vor fi aplicate standardele morale necesare practicării etice a politicii și a înaltelor valori ale sionismului. Acesta nu este nici gloată, nici națiune. Este un popor încă înlănțuit de trecutul exilului – mântuit, dar neîmplinit.[46]

Socialismul european avea însă să rămână spiritul care a animat mișcarea laburistă din Israel. Partidul se compunea din intelectualitatea urbană, pentru care kibutzurile nu erau decât reședințe de weekend. Membrii săi aveau educație universitară și reprezentau clasa culturală de mijloc. Față de muncitori, mai ales față de emigranții afro-asiatici sefarzi, manifesta o condescendență binevoitoare, explicându-le răbdător ce e bine pentru ei, așa cum încercase, pe vremuri, Rosa Luxemburg să educe proletariatul german. Ei erau aristocrația

naturală a noului stat, sau, mai bine zis, catedocrația sa seculară. Treptat, a apărut și o deosebire de ordin exterior între guvern și opoziție. Oamenii de stat laburiști afectau o nonșalanță vestimentară rustică, purtând cămăși deschise la gât. Likudul lui Begin se afișa la costum și cravată. Diferența era cea dintre intelectualitatea socialistă și populiștii instinctivi.

După retragerea lui Ben Gurion, dependența mișcării laburiste față de sprijinul din ce în ce mai modest venit din Europa a devenit tot mai accentuată. În schimb, nou-sosiții din teritoriile arabe s-au orientat spre opoziție. Fenomenul datează din perioada interbelică. Jabotinski și-a atras dintotdeauna discipoli din rândul sefarzilor din Levant. El a învățat să vorbească limba ladino și s-a încăpățânat să folosească pronunția sefardă pentru ebraică. Begin s-a înscris fără eforturi în această tradiție. Ca evreu polonez, provenind dintr-o minusculă comunitate supraviețuitoare, el avea o afinitate naturală față de evreii care fuseseră expulzați cu brutalitate din țările arabe. Ca și aceștia, nu se simțea dator să se scuze pentru faptul că se afla în Israel. Împărtășea ura lor împotriva arabilor. Ca și ei, a pus interesele evreilor înaintea oricărui alt considerent, în virtutea dreptului moral dat de suferință. Ca și evreii orientali, el considera că este o insultă față de morți ideea că arabii ar fi putut să decidă asupra dreptului la existență al statului Israel. „Dreptul nostru de a exista ne-a fost dat de Dumnezeul strămoșilor noștri", insista el, „încă de la primele raze ale zorilor omenirii, acum 4.000 de ani. Pentru acest drept, care a fost consfințit prin sângele evreilor de-a lungul generațiilor, noi am plătit un preț fără asemănare în analele tuturor națiunilor"[47]. Spre deosebire de elita laburistă, el și evreii orientali aveau în comun o caracteristică de mare valoare: absența oricărui sentiment de vinovăție.

Priza laburiștilor asupra regimului era extrem de puternică, și nu a slăbit decât foarte lent. Begin trebuie să fi fost singurul șef de partid din istorie care a pierdut opt alegeri consecutive fără să-și piardă funcția. Sub trei prim-miniștri consecutivi, Levi Eshkol (1963–1969), Golda Meir (1969–1974), Yitzhak Rabin (1974–1977), baza electorală a laburiștilor s-a erodat însă treptat. Spre sfârșitul lungii lor guvernări au izbucnit câteva scandaluri de proporții – ceea ce n-a surprins, dat fiind refuzul lor de a ține seama de avertismentul lui Ben Gurion, care-i îndemnase să despartă partidul de stat. Drept urmare, la alegerile din mai 1977, Partidul Muncii și-a pierdut supremația. A pierdut la scrutin 15% din voturi și nu a obținut decât 32 de locuri în parlament. Likudul lui Begin a câștigat 43 de

locuri și nu a întâmpinat nici o dificultate în formarea unui guvern de coaliție. Begin a câștigat și alegerile următoare, din iunie 1981. După retragerea acestuia, Likud a obținut un scor egal cu Partidul Muncii în alegerile din 1984, ceea ce a dus la un acord prin care o coaliție între laburiști și Likud avea să guverneze țara prin rotația premierilor. Așa a ajuns Israelul să aibă în cele din urmă un sistem politic bipartit, evitând astfel pericolul unui regim permanent monopartit.

La bază însă, deosebirile dintre partidele politice din Israel, oricât de profunde și înveninate de evenimentele istorice violente, se mărgineau la probleme seculare, ceea ce explică faptul că, în ultimă instanță, se putea ajunge întotdeauna la compromisuri pragmatice. Mai gravă era însă prăpastia dintre secularismul statului sionist și religiozitatea iudaismului în sine. Problema nu era nouă. Preceptele legii iudaice și preceptele lumești au produs tensiuni în cadrul tuturor societăților evreiești. Ele au ieșit la suprafață ori de câte ori evreii au fost puși în situația de a se conduce singuri. Din acest motiv, mulți evrei credincioși considerau că este preferabil ca evreii să trăiască sub stăpânirea neevreilor. Aceasta îi lăsa însă la mila lor. Experiența vremurilor moderne arată că nu se puteau baza pe o asemenea soluție. Noul Sion fusese conceput ca replică la antisemitismul din secolul al XIX-lea și se născuse imediat după Holocaust. El nu reprezenta un model de teocrație evreiască, ci un instrument politic și militar pentru supraviețuirea evreilor. Pe scurt, situația era fundamental identică cu cea din zilele profetului Samuel. La acea vreme, israeliții fuseseră în pericol de a fi exterminați de filisteni și adoptaseră monarhia ca să poată supraviețui. Samuel acceptase schimbarea cu tristețe și cu inima grea, deoarece vedea limpede că monarhia, sau statul, cum am spune noi, este în conflict ireconciliabil cu înstăpânirea legii iudaice. În cele din urmă, s-a dovedit că a avut dreptate. Legea a fost sfidată, Dumnezeu s-a mâniat și a urmat Exilul babilonian. A Doua Uniune de Triburi a întâmpinat aceleași dificultăți și a pierit în aceleași condiții. Evreii s-au împrăștiat astfel în diaspora. Esența iudaismului era că Exilul nu poate fi încheiat decât printr-un eveniment metafizic, atunci când va voi Dumnezeu, și nu printr-o soluție politică inventată de om. Statul sionist nu era altceva decât un nou Saul. A sugera că ar fi putut fi o formă modernă a lui Mesia nu era doar o greșeală, ci o blasfemie. Așa cum avertizase marele savant evreu Gershom Scholem, rezultatul nu putea fi decât un alt fals Mesia: „Idealul sionist este una, idealul mesianic este alta; iar acestea două nu se pot atinge decât în frazeologia

sforăitoare de la manifestațiile populare, care inculcă adesea în rândul tineretului nostru spiritul unui nou shabetaism care este sortit pieirii."[48] E drept că sioniștii, care erau în principal nereligioși sau chiar antireligioși, recurgeau la ajutorul iudaismului. Nu aveau de ales. Fără iudaism, fără ideea că evreii erau un popor unit prin credință, sionismul nu ar fi fost nimic mai mult decât o sectă trăsnită. Ei invocau și Biblia în sprijin. Din Biblie își luau tot felul de precepte morale, retorica electorală și mesajele idealiste către tineret. Ben Gurion a folosit-o ca îndreptar pentru strategia militară. Asta nu a fost însă decât o formă est-europeană de iluminism evreiesc. Sionismul nu avea loc pentru Dumnezeu ca atare. Pentru sioniști, iudaismul era doar o sursă convenabilă de energie națională și de cultură, iar Biblia nu era decât un document de stat. Din acest motiv, majoritatea evreilor religioși priveau din start sionismul cu neîncredere sau chiar cu ostilitate declarată, iar unii (așa cum am subliniat) credeau că este opera Satanei.

Așa cum Samuel a consimțit însă să-l ungă rege pe Saul, tot la fel și evreii religioși au fost nevoiți să recunoască existența sionismului și să ia atitudine în privința acestuia. Au existat mai multe școli de gândire, fiecare modificată în timp. Toate au fost de tip ortodox. Iudaismul reformat nu a jucat nici un rol în colonizarea Palestinei și în crearea statului Israel. Prima sinagogă reformată nu s-a ridicat în Ierusalim decât în 1958. Ortodoxia varia însă după gradul de recunoaștere a sionismului. Așa cum sioniștii folosiseră iudaismul ca să-și creeze un stat, unii evrei pioși credeau că spiritul național sionist putea fi exploatat ca să-i readucă pe evrei la iudaism. Abraham Isaac Kook (1865–1935), numit rabin-șef ashkenaz cu sprijinul sioniștilor, considera că respectarea Torei putea fi întărită de noul spirit patriotic care îi anima pe evrei, cu condiția ca evreii religioși să se organizeze. Așa se face că, după ce al X-lea Congres sionist (1911) a hotărât în favoarea școlilor seculare, în detrimentul studiului Torei, s-a născut primul partid politic religios, Mizrahi, care avea să lupte pentru Tora în cadrul sionismului. Acest partid a conlucrat cu sioniștii pe întreaga durată a mandatului britanic și a fost partener de guvernare încă de la nașterea statului. Rolul său a fost esențial pentru a evita o scindare totală între evreii seculari și cei religioși din Israel, dar a fost mai degrabă un intermediar între cele două tabere, decât o forță religioasă în sine.

Drept replică la „trădarea" grupării Mizrahi, liderii grupării ortodoxe au pus bazele mișcării Agudat Israel, în 1912. Aceasta nu avea să fie organizată și să devină activă decât după preluarea Palestinei

de către britanici. Sub vechea administrație turcă, se menținuse sistemul de delegare a puterilor către minorități prin intermediul capilor lor religioși, ceea ce îi favoriza, evident, pe liderii ortodocși. Conform articolului 4 al mandatului lor din 1922, britanicii predau sioniștilor reprezentarea politică a tuturor evreilor. Consiliul lor național era ancorat în mâinile laicilor, iar aspectele religioase ale activității acestuia au fost pur și simplu pasate grupării Mizrahi. Astfel stând lucrurile, agudiștii au creat, în 1923, o mișcare de masă, condusă de un „Consiliu al Înțelepților Torei", ale cărei filiale îi învățau pe evreii religioși cum să-și exercite votul în favoarea propriilor candidați. Așa s-a născut cel de-al doilea partid religios. Influența acestuia a fost considerabilă în Europa răsăriteană, unde își avea organele proprii de presă și un lobby influent, păstrându-și un caracter profund antisionist. În Palestina, partidul a trebuit să facă însă compromisuri, după ce panica generată de ascensiunea lui Hitler a provocat un val de cereri de vize de emigrare. Toate aceste cereri erau prelucrate prin intermediul Agenției Evreiești a sioniștilor, care deținea și controlul asupra fondurilor centrale pentru finanțarea noilor așezăminte. Adevărul este că, așa cum israeliții nu știuseră cum să țină piept filistenilor, nici Aguda nu a fost în stare să-și susțină principiile în fața hitlerismului. Declarația Balfour nu putea fi ea oare o portiță de scăpare de inspirație divină? În 1937, unul dintre liderii săi, Isaac Breuer, nepotul faimosului rabin Hirsch, a adresat următoarea întrebare oficială Consiliului Înțelepților: oare Declarația Balfour impunea evreilor sarcina de inspirație divină de a-și clădi un stat, sau era doar o „uneltire a Satanei"? Dat fiind faptul că aceștia nu au putut să cadă de acord asupra răspunsului la întrebare, Breuer a venit cu propriul său răspuns, elaborat pe fundalul Holocaustului, care i-a furnizat motive și mai întemeiate pentru o soluție de compromis cu sionismul. Argumentul final al lui Breuer – și anume că statul era darul venit din ceruri pentru poporul martir al lui Israel, și că acesta putea fi „începutul mântuirii", cu condiția ca statul să se dezvolte după preceptele Torei – avea să formeze baza ideologică a partidului Aguda.[49]

Așa se explică faptul că, atunci când s-a pus problema formării statului, Aguda a insistat ca fundamentul legal al acestuia să-l reprezinte Tora. Cererea a fost respinsă. La 29 aprilie 1947, Agenția Evreiască nota într-o scrisoare adresată partidului Aguda: „Crearea statului necesită confirmarea de către ONU, lucru care ar fi imposibil fără garantarea libertății de conștiință pentru toți cetățenii statului și fără să se arate clar că intenția noastră nu este aceea de a

crea un stat teocratic." Statul trebuia să fie unul laic. Pe de altă parte, agenția a convenit să cedeze în fața punctului de vedere religios privitor la respectarea Sabatului, legilor privind alimentația și căsătoria, și să garanteze depline libertăți religioase în învățământ. Compromisul a făcut posibilă prezența Aguda în cadrul consiliului provizoriu de guvernare la începuturile statului, precum și ca membru al Frontului Religios Unit, în formarea unor coaliții de guvernare între 1949 și 1952. Punctul de vedere al Aguda a fost formulat astfel (10 octombrie 1952):

> Lumea a fost creată de dragul poporului lui Israel. Datoria și meritul lui Israel sunt de a mărturisi și de a împlini Tora. Locul unde poporul lui Israel este menit să trăiască și să mărturisească Tora este Israelul. Aceasta înseamnă că rațiunea de a fi a lumii este întronarea regimului Torei pe pământurile lui Israel. Piatra de temelie a acestui ideal a fost așezată. Acum, sunt evrei care locuiesc în țara lor de baștină și care împlinesc preceptele Torei. Nu s-a ajuns încă la împlinirea desăvârșită, deoarece nu întreg poporul lui Israel trăiește încă pe aceste pământuri și [nici măcar] nu toți îndeplinesc încă preceptele Torei.[50]

Pe scurt, Aguda se lega să folosească sionismul pentru a duce la bun sfârșit reunirea evreilor și pentru a transforma rezultatul acesteia într-o teocrație.

Așa cum compromisurile făcute de Mizrahi au dus la cele făcute de Aguda, tot la fel și compromisurile făcute de Aguda au dat naștere unei grupări rigoriste, autointitulată Păzitorii Cetății („Neturei Karta"). Aceștia s-au desprins din Aguda în 1935, opunându-se din toate puterile la crearea statului, boicotând alegerile și toate celelalte activități statale, și declarând că ar fi mai bine ca Ierusalimul să rămână sub mandat internațional, decât să fie guvernat de evrei necredincioși. Gruparea era relativ mică, iar laicii o considerau extremistă. Întreaga istorie a evreilor arată însă că minoritățile rigoriste tind să ajungă, la un moment dat, majorități triumfătoare. Ca iudaismul însuși, membrii acestei minorități făceau dovada (ținând cont de premisa lor inițială) unei puternice consecvențe logice. Pentru ei, evreii erau „un popor a cărui viață este supusă regulilor unei ordini supranaturale divine [...] și care nu depinde de succesele sau eșecurile normelor politice, economice sau materiale". Evreii nu erau „o națiune ca oricare alta", supusă factorilor care „contribuie la mărirea și decăderea tuturor celorlalte națiii".[51] Prin urmare, crearea statului sionist nu reprezenta reintrarea evreilor în istorie, o a treia uniune de triburi, ci începutul unui alt exil, mult mai primejdios, deoarece „s-a dat cale liberă acum ispitei prin succesele repurtate de

cei răi". Ei invocau adesea drept argument declarația unui grup de rabini unguri care, ajunși la Auschwitz, recunoscuseră dreptatea pedepsei divine pentru opoziția lor prea slabă față de sionism. Clovnii sioniști incinerau sufletele evreilor, pretinzând că ei reprezintă poporul lui Israel, în timp ce cuptoarele lui Hitler ardeau trupurile doar ca să le elibereze sufletele pentru viața veșnică. Tot așa, ei au deplâns Războiul Sinaiului și Războiul de Șase Zile, pe motiv că ar fi urmărit, prin prestigiul succesului repurtat, să-i atragă pe evrei la sionism și prin aceasta spre distrugerea eternă. Mai mult decât atât, aceste victorii erau opera Satanei și nu aveau să ducă decât la o înfrângere colosală. „Păzitorii" respingeau „eliberarea și protecția" sionismului, cu războaiele și cuceririle pe care le presupunea acesta:

> Noi nu suntem de acord cu nici un fel de ură și ostilitate, și, mai presus de toate, cu nici o luptă sau război, sub nici o formă, împotriva vreunui alt popor, națiie sau grai, deoarece Tora noastră Sfântă nu ne-a cerut să facem asta în timpul Exilului nostru, dimpotrivă. Ferească Domnul ca, prin multele noastre păcate, să fim în aparență legați de destinul acestor rebeli [împotriva Domnului]! Noi nu putem face altceva decât să ne rugăm Celui Sfânt, slăvit fie El, ca să ne scape de destinul lor și să ne izbăvească.

Păzitorii se considerau o „rămășiță" a celor care „refuzaseră să-și plece genunchii în fața lui Baal", așa cum se întâmplase „în timpul profetului Ilie", sau „să cineze la aceeași masă cu Izabela". Sionismul era „o rebeliune împotriva Regelui regilor", iar teologia sa implica faptul că statul evreiesc avea să-și găsească sfârșitul într-o catastrofă și mai cumplită decât Holocaustul.

Astfel, încă de la începuturile sale, statul laic sionist s-a confruntat cu o opoziție religioasă tripartită: din interiorul coaliției de guvernare, din afara coaliției, dar din interiorul consensului sionist, și din afara consensului, dar dinlăuntrul țării. Această opoziție a îmbrăcat forme extrem de variate, de la cele copilărești, până la cele violente, de la lipirea de timbre pe scrisori cu susul în jos și omiterea cuvântului „Israel" din adrese, ruperea actelor de identitate, boicotarea alegerilor, demonstrații, până la revolte deschise. Statul Israel, ca și precursorii săi elenist și roman, se confrunta cu o parte a populației, mai ales la Ierusalim, care se revolta ușor și adesea în mod imprevizibil împotriva unor decizii minore sau pripite ale guvernului. Ca regulă însă, puterea religioasă se exprima prin negocieri aprinse în cadrul Knessetului, și mai ales în interiorul cabinetului. În primele patru guverne ale Israelului, nu mai puțin de cinci crize ale cabinetului au fost provocate de probleme religioase: în 1949, din cauza

importului de alimente interzise, în februarie 1950, din cauza educației religioase a copiilor yemeniți din taberele de tranzit, în octombrie 1951, iar apoi în septembrie 1952, din cauza înrolării militare a fetelor din familiile ortodoxe, iar în mai 1953, din cauza școlilor. Această tendință a continuat în primii patruzeci de ani de existență a Israelului, când religia a fost o sursă de dispute în cadrul coaliției, mult mai puternică decât diferendele de ordin ideologic, militar sau de politică externă.

Ținând cont de bogăția de teologie morală strictă a religiei evreilor, zonele de conflict erau foarte vaste. Astfel, în cazul Sabatului, căruia i-a fost conferit statut legal și constituțional, existau 39 de categorii principale, și multe altele subsidiare, de activități interzise, inclusiv deplasarea călare sau cu un vehicul, scrisul, exersarea unui instrument muzical, vorbitul la telefon, aprinderea luminii sau atingerea banilor. Totodată, cele mai simple coduri de conduită iudaică afirmă că „oricine pângărește fățiș Sabatul este în toate privințele ca și un neevreu; vinul atins de el nu mai poate fi băut, pâinea pe care o coace este ca pâinea neevreilor, iar mâncarea pe care o gătește este și ea ca a neevreilor"[52]. Așadar, legea Sabatului, cu efectele sale derivate, a pus mari probleme forțelor armate, serviciului civil și uriașului sector din industria și agricultura publică și colectivă. S-au purtat bătălii cumplite pentru mulgerea vacilor din kibutzuri și emisiunile de televiziune în timpul Sabatului, antrenând un uriaș proces legislativ și conflicte în privința unor reglementări locale. Autobuzele puteau să circule la Haifa, dar nu și la Tel Aviv; cafenelele erau deschise la Tel Aviv, dar nu și la Haifa; ambele erau interzise la Ierusalim. A mai existat încă o criză de cabinet pe problema dacă El-Al, compania aeriană de stat, poate efectua curse în timpul Sabatului. În cadrul guvernului s-au dus lupte și mai îndelungate dacă să se servească sau nu mâncare necasher pe vasele operate de compania maritimă de stat – legile alimentare dovedindu-se un teren fertil pentru disputele politice. Hotelurile și restaurantele aveau nevoie de „certificate de corectitudine" din partea rabinatelor. O lege din 1962 interzicea creșterea porcilor, cu excepția zonelor creștin-arabe din jurul Nazaretului sau în scopuri științifice, iar o campanie legislativă din 1985 a început să interzică și vânzarea sau distribuirea produselor din carne de porc. Guvernul și rabinii, deopotrivă, au examinat atestatele privind porcul din rasa Babirusa, din estul Indoneziei, ai cărui crescători susțineau că este un mamifer copitat și rumegător. Au existat dispute în cabinet și pe tema autopsiilor și a înmormântărilor pe pământ sfânt.

Învățământul ridica probleme de o complexitate uriașă. În timpul mandatului britanic, existaseră patru tipuri de școli evreiești: general-sioniste (laice), Histadrut (laic-colective), Mizrahi (Tora-laice) și Aguda (exclusiv Tora). Legea învățământului unificat din 1953 le-a înglobat pe toate în două categorii: școli guvernamental-laice și școli guvernamental-religioase. Aguda și-a retras școlile din sistem, dar s-a pomenit că pierde subvențiile guvernamentale dacă nu rezervă timp suficient pentru materiile laice. Laicii se plângeau că școlile Aguda rezervă 18 din cele 32 de ore prevăzute în săptămâna școlară pentru studiul Bibliei, Talmudului și ebraicei (fetelor predându-li-se mai mult Biblia și mai puțin Talmudul în comparație cu băieții), în detrimentul științelor exacte, geografiei și istoriei. Evreii religioși se plângeau că școlile de stat nu rezervă decât opt ore din totatul de 32 pentru religie, din care trei erau de ebraică, și că Biblia este predată în școli în spirit laic, ca mit, cu excepția unor porțiuni prezentate ca istorie sionistă timpurie.[53] La finele anilor '50, un plan confuz, de compromis, al cabinetului, de promovare a „conștiinței evreiești" în școlile laice și a „conștiinței național-israeliene" în școlile religioase, a încins și mai mult spiritele.[54] În 1959 s-au produs incidente violente în trei locuri, împotriva propagandei laice în rândul copiilor din familiile ortodocșilor de rit oriental, unul dintre rabinii care protesta vehement spunând:

> [Ei] au înălțat pe culmi tineretul lipsit de înțelepciune, învești mântându-l în orgoliu, și au dat de pământ cu bătrânii înțelepți. L-au învățat pe copil la școală că aici – în țara lui Israel – nu mai este nevoie să respecte poruncile Torei. Când băiatul se întorcea acasă de la școală, dacă-i spuneau părinții să se roage, răspundea că învățătorul i-a explicat că nu e nevoie sau că instructorul a zis că e o prostie. Când venea rabinul să le ceară băieților să respecte Sabatul, ei nu-i dădeau ascultare, pentru că se organiza un meci de fotbal la club sau îi aștepta mașina să-i ducă la plajă, [...] iar dacă rabinul se ruga de ei sau plângea, ei îi râdeau în nas, pentru că așa le spusese să facă instructorul. [...] Înțelepții Torei au fost aruncați astfel la colț, iar puștanii au ajuns în frunte, pentru că aveau carnete de partid.[55]

Ortodocșii erau revoltați și de felul în care multe instituții încălcau vechile reguli privind segregarea sexelor. În apropierea centrelor cu populație ortodoxă, s-au produs scene violente din cauza localurilor de dans și a plajelor mixte. Consiliul Înțelepților a stigmatizat legea privind înrolarea fetelor în armată, socotind că trebuia sfidată chiar și cu riscul morții. Aceasta a fost una dintre multele bătălii pe care le-a câștigat elementul religios.

Ei au avut câștig de cauză și în problema centrală a căsătoriei. Statul laic Israel a fost nevoit să renunțe la instituția căsătoriei civile. Legea ortodoxă a fost impusă chiar și cuplurilor, conform prevederilor secțiunilor 1 și 2 ale Jurisdicției Instanțelor Rabinice (Căsătorie și Divorț) din 1953. Membrii laici ai Knessetului au votat în favoarea legii, deoarece altminteri Israelul s-ar fi împărțit treptat în două comunități, între care nu s-ar fi putut face căsătorii. Legea a dat însă naștere la procese grele și litigii interminabile, în care nu erau implicați doar neevreii și evreii laicizați, ci și rabinii reformați și credincioșii acestora, deoarece rabinatele ortodoxe, singurele care aveau dreptul să certifice convertirile, refuzau să le recunoască pe cele ale reformaților. Experții ortodocși în domeniul căsătoriilor și divorțului, simțindu-se îndreptățiți să o facă, au supus categorii întregi de imigranți evrei la testele cele mai stricte. Astfel, în 1952, practicile de divorț în rândul a 6.000 de Bene Israel (evrei din Bombay) au fost considerate ca nefiind în regulă (deși au fost validate în cele din urmă), iar în 1984 au fost puse sub semnul întrebării căsătoriile evreilor falashi din Etiopia.

Recăsătorirea și divorțul au fost prilejul multor dispute aprige. Deuteronomul 25:5 impune căsătoria leviratică a văduvei rămase fără copii cu fratele soțului decedat. Obligației i se poate pune capăt prin *halitza,* adică refuzul cumnatului. Dacă acesta este încă minor, văduva trebuie să aștepte. Dacă este mut și nu poate rosti „Nu vreau să o iau de nevastă", ea nu se poate recăsători. Un asemenea caz s-a petrecut în 1967, la Ashdod; mai mult decât atât, surdo-mutul mai era și însurat. Rabinatul a aranjat o căsătorie bigamă și a aprobat divorțul a doua zi.[56] Cazuri dificile s-au înregistrat și atunci când una din părțile dintr-o căsătorie refuza divorțul. Dacă refuzul venea din partea femeii, divorțul devenea dificil, dar dacă venea de la bărbat, era de-a dreptul imposibil. Într-un caz din 1969, de pildă, un soț a fost condamnat la paisprezece ani de închisoare pentru șase agresiuni indecente și trei violuri. Soția a intentat acțiune de divorț, bărbatul a refuzat, iar cuplul a rămas căsătorit potrivit legii rabinice, soția neavând nici o altă cale de recurs civil în Israel. În privința unor asemenea cazuri, rabinul Zerach Warhaftig, fost ministru al religiilor, adopta o atitudine relaxată: „Noi avem un sistem legal care a apărat întotdeauna poporul. Sistemul poate să conțină vreun spin care să-l înțepe la un moment dat pe individul în sine. Ceea ce ne interesează pe noi nu este însă un individ sau altul, ci poporul, în întregul său."[57]

Exprimarea poate să lase de dorit, dar conține adevărul asupra căruia au atras atenția dificultățile noului stat: anume că iudaismul

este o religie perfecționistă. Ea are puterea slăbiciunilor sale. Ea presupune că aceia care o practică formează o elită, deoarece scopul său este să creeze o societate-model. Acesta este motivul pentru care, din multe puncte de vedere, era religia ideală pentru un nou stat ca Israelul, în pofida faptului că legile sale fuseseră elaborate cu 3.200 de ani înainte de fondarea statului. Datorită continuității unice a iudaismului, multe dintre cele mai vechi precepte ale sale rămaseseră valabile și erau urmate de credincioși. Ele reflectau adesea mai degrabă forma decât conținutul adevărului religios, dar trebuie iarăși subliniat că „ritual, ritualist" nu sunt termeni de reproș pentru evrei. Așa cum spunea dr. Harold Fisch, rectorul Universității Bar-Ilan:

> Însuși termenul „ritual" are în limba engleză o calitate peiorativă, derivată din tradiția protestantă. În ebraică, termenul este *Mitzvot* (porunci religioase), a cărui forță morală este identică, fie că este vorba de relații de la om la om, ori de la om la Dumnezeu. Ultima parte a codului este cea care întruchipează așa-numitele porunci ritualice, iar acestea sunt la fel de indispensabile pentru o bună apreciere ca și poruncile etice.[58]

Esența spiritului ritual este respectarea neabătută a ritualului, care reprezintă un alt punct forte al iudaismului, extrem de bine adaptat cerințelor unui nou stat. Toate statele au nevoie să se învăluie în demnitatea trecutului. Multe dintre cele peste o sută de țări care au devenit independente după 1945 au fost nevoite să împrumute instituții și tradiții de la foștii lor stăpâni coloniali, sau să le inventeze dintr-un trecut în bună măsură nescris. Israelul a avut norocul de a fi avut trecutul cel mai lung și mai bogat, reflectat din abundență de cronici și păstrat mereu treaz prin continuități absolute. Am arătat că geniul evreilor în domeniul scrierilor istorice a intrat în declin după Iosephus și până în secolul al XIX-lea. După fondarea statului sionist, el avea să se exprime nu numai în domeniul istoriei, ci mai ales în arheologie. Oameni de stat și generali ca Ben Gurion, Moshe Dayan și Yigael Yadin, precum și mii de oameni de rând au devenit arheologi pasionați, atât amatori, cât și profesioniști. Studiul Antichității îndepărtate a devenit o obsesie în Israel.

Acest element era important pentru crearea unei națiuni organice. El era însă nesemnificativ în raport cu forța vie a religiei care formase însăși semința evreiască, și ai cărei custozi actuali își puteau trasa descendența rabinică în linie dreaptă de la Moise. Evreii supraviețuiseră tocmai pentru că fuseseră extrem de riguroși în privința ritualurilor lor, fiind gata să-și dea viața pentru ele. Se cuvenea și

era sănătos ca respectul pentru conformarea strictă să fie o trăsătură centrală a comunității sioniste.

Exemplul cel mai relevant este atitudinea pe care au avut-o evreii față de Muntele Templului, atunci când curajul lor și providența au făcut ca el să le fie redat, în cele din urmă, împreună cu restul vechiului Ierusalim, în timpul Războiului de Șase Zile din 1967. A fost necesară o simplă decizie pentru a se reface vechiul ghetou din care fuseseră alungați evreii din Ierusalim în 1948. Templul punea însă probleme dificile. El fusese distrus în întregime în Antichitate. O autoritate de talia unui Maimonide hotărâse însă că, în ciuda distrugerii sale, locul Templului își va păstra sanctitatea de-a pururi. *Shechina* nu dispăruse niciodată, și de aceea evreii veneau mereu să se roage lângă ruine, mai ales la Zidul de Vest, despre care tradiția spune că ar fi fost cel mai apropiat de partea vestică a Sfintei Sfintelor. Ruinele Templului păstrându-și sfințenia, evreii trebuiau să se purifice ritualic înainte de a putea pătrunde în zonă. Regulile de puritate din jurul Templului erau cele mai stricte dintre toate. Accesul la Sfânta Sfintelor le era interzis tuturor, cu excepția Marelui Preot, și nici acesta nu putea pătrunde acolo decât o singură zi pe an, de Ziua Ispășirii. Perimetrul Templului fiind considerat a fi cel al „taberei lui Israel", care înconjurase sanctuarul din deșert, pe vremea lui Moise, acestui loc i se aplicau legile de curățire din Numerii.[59] În această carte, Dumnezeu i-a definit lui Moise atât cauzele necurățeniei, cât și remediul ei. O persoană devenea necurată dacă atingea un cadavru, un mormânt sau un os omenesc, sau stând sub același acoperiș cu unii care ar fi făcut asta. Cartea scrie apoi: „Pentru cel necurat să se ia din cenușa jertfei arse pentru curățire și să se toarne peste ea într-un vas apă de izvor; apoi un om curat să ia isop, să-l moaie în apa aceea și să stropească cu ea casa, lucrurile și oamenii câți sunt acolo, și pe cel ce s-a atins de os de om sau de ucis sau de mort sau de mormânt."[60]

Jertfa – o junincă – trebuia să fie roșie, „fără meteahnă, care să nu aibă cusur și să nu fi purtat jug". Mai mult decât atât, pentru a evita murdărirea, partea cea mai delicată a operației trebuia să fie făcută de Eleazar, moștenitorul desemnat al lui Aaron. După ce pregătea amestecul, acesta trebuia depozitat „într-un loc curat" și păstrat pentru când va fi nevoie de el. Autoritățile insistau că junincile erau rare și scumpe; dacă doar două din firele de păr ale animalului nu erau roșii, cenușa sa nu era bună. Nu reușeau să cadă de acord asupra numărului de juninci care au fost arse. Unii spuneau că șapte. Alții ziceau că nouă. După distrugerea Templului, a fost imposibil să

se prepare o nouă cenușă. A mai rămas o cantitate care a fost folosită, se pare, pentru curățirea celor care intraseră în contact cu morții, până în vremurile amoraice. Apoi, cenușa s-a epuizat, iar curățirea nu avea să mai fie posibilă decât la venirea lui Mesia, care să ardă cea de-a zecea junincă și să prepare un nou amestec. Din cauză că regulile de curățire, mai ales după morți, au fost și sunt atât de stricte, există un consens în opinia rabinică asupra faptului că toți evreii sunt acum necurați din punctul de vedere al ritualului. Și, cum nu mai există cenușă pentru curățirea lor, nici un evreu nu are voie să pătrundă pe Muntele Templului.[61]

Legea junincii roșii a fost citată ca exemplu de bază a *huka,* o normă iudaică pentru care nu există nici o explicație rațională, dar care trebuie respectată cu strictețe, deoarece reprezintă în modul cel mai clar o poruncă divină. Este exact tipul de regulă pentru care neevreii s-au amuzat dintotdeauna pe seama evreilor. Este însă tocmai tipul de regulă pe care evreii au insistat să o respecte, oricare ar fi fost dezavantajele sale, menținându-și astfel identitatea evreiască. Așa se face că, începând cel puțin din 1520, evreii s-au rugat mereu la Zidul de Vest, dar niciodată dincolo de el. După căderea cartierului evreiesc din Ierusalim în mâinile arabilor, în 1948, aceștia nu le-au mai dat voie evreilor să folosească Zidul de Apus (Zidul Plângerii), nici măcar să-l mai privească de la distanță. Această interdicție a durat nouăsprezece ani. În momentul cuceririi vechiului oraș în 1967, Zidul a ajuns din nou accesibil, și în prima zi de Shavuot a acelui an un sfert de milion de evrei au încercat să se roage acolo concomitent. Întreaga zonă din fața Zidului a fost apoi eliberată, creându-se un frumos spațiu deschis și pavat. Nimic nu se putea face însă ca evreii să poată pătrunde pe Muntele Templului însuși. Au fost avansate cele mai ingenioase argumente rabinice care să le permită evreilor să poată pătrunde măcar într-o anumită porțiune din zonă. Până la urmă s-a căzut însă de acord că întreaga zonă trebuia să rămână interzisă evreilor realmente atașați de credința lor.[62] Marele Rabinat și Ministerul Religiilor au pus, așadar, afișe care le interziceau evreilor să meargă pe munte, sub pedeapsa *karet*-ului („extirpare" sau pierderea vieții veșnice). Faptul că mii de evrei au ignorat interdicția a fost dat drept exemplu al neputinței rabinilor. Respectarea interdicției de către un mare număr de evrei religioși, în ciuda dorinței lor puternice de a pătrunde în zonă, a fost la fel, dacă nu chiar și mai semnificativă.

Rabinii din Ierusalim mai aveau și un motiv colateral să fie foarte stricți în această privință. Ei doreau să șteargă din mintea evreilor

de rând orice posibil semn de egalitate între triumfurile militare ale sioniștilor, cum a fost recucerirea Orașului Vechi, și împlinirea mesianică. Același argument a fost valabil și pentru propunerile de reconstruire a însuși Templului. Un asemenea plan ar fi întâmpinat, desigur, opoziția violentă a întregii lumi musulmane, deoarece platforma Templului este ocupată de două structuri islamice de enormă importanță istorică și artistică. Ideea a fost însă dezbătută cu toată meticulozitatea caracteristică a rabinilor. Nu-și reconstruiseră oare evreii, la porunca divină, Templul, după întoarcerea din primul lor Exil în Babilon, și nu era acesta un precedent de urmat, acum că marele Exil luase sfârșit? Precedentul se putea aplica numai atunci când majoritatea evreilor aveau să „locuiască pe acest pământ", iar asta nu se produsese încă. Și totuși, nu fusese Templul reconstruit pe vremea lui Ezdra, chiar dacă numărul evreilor întorși din Babilon era mai mic decât al celor de azi? E drept, dar acum nu s-a primit nici o poruncă divină; al Treilea Templu se va înălța pe cale supranaturală, prin intervenția directă a lui Dumnezeu. Acest argument a fost folosit însă odinioară împotriva sionismului însuși și s-a dovedit fals prin forța evenimentelor, nu-i așa? Primul Templu, ridicat fără doar și poate de Solomon, a fost și el pus pe seama lui Dumnezeu. Așa este; pe de altă parte însă, Templul nu putea fi clădit pe vremea lui David, deoarece acesta era un războinic; a trebuit să aștepte epoca de pace din timpul lui Solomon. La fel și azi: al Treilea Templu nu va putea fi clădit decât în momentul realizării unei păci finale. Dar și atunci ar fi nevoie ca evenimentul să fie inspirat de un profet adevărat, chiar și numai pentru faptul că detaliile, pe care Dumnezeu i le-a dat lui David cu propria Lui mână, s-au pierdut.[63] Da, s-au pierdut; dar detaliile celui de-al Treilea Templu se află în Cartea lui Iezechiel. Posibil; lăsând însă la o parte argumentele tehnice, actuala generație nu are nici pregătirea și nici dorința de a reface Templul și de a relua modul acela specific de rugăciune; pentru asta ar fi necesară o redeșteptare religioasă. Într-adevăr, cum s-ar putea crea asta mai bine decât ridicând Templul din nou?[64] Și argumentele și-au continuat astfel șirul, ducând la concluzia majoritară că nu se putea face încă nimic. S-a renunțat chiar și la propunerea de a îndeplini sacrificiul ritual al mielului pascal, pentru că nu s-a putut descoperi locul original al altarului; existau dubii privind descendența pe linie sacerdotală a cohen-ilor sau *kohanim* din zilele noastre, și (nu în ultimul rând) se știa prea puțin despre veșmintele preoțești pentru a putea fi refăcute cu exactitate.[65]

Templul, cu disputele din jurul său, simbolizează trecutul religios ca forță vie, unificatoare în noua comunitate israeliană. Mai există

însă și un trecut laic, iar statul sionist fusese creat tocmai pentru a scăpa de el. Simbolul acestuia era Holocaustul; mai mult decât un simbol – o realitate cumplită care adumbrise crearea statului și care, pe drept cuvânt, rămânea factorul primordial în memoria colectivă a națiunii. Iudaismul se ocupase mereu nu numai de Lege, ci și (în termeni umani) de scopurile legii și de justiție. O trăsătură recurentă și tristă a întregii istorii a evreilor în timpul Exilului fusese dată de chinurile la care au fost supuși evreii ca evrei și de faptul că societatea neevreiască nu-i deferise niciodată justiției pe călăii acestora. Statul evreiesc era, cel puțin în parte, reacția la cea mai mare dintre toate nedreptățile posibile. Una dintre funcțiile sale era să fie instrumentul răzbunării și să arate întregii lumi că evreii puteau, la urma urmelor, să-și facă dreptate și să-și aplice Legea împotriva celor care-i persecutau. Crimele legate de Holocaust au fost atât de îngrozitoare, încât procesele de la Nürnberg și alte mecanisme juridice puse în acțiune de țările europene, pe care le-am descris deja, nu erau suficiente. Încă din 1944, departamentul de cercetări al Biroului politic al Agenției Evreiești, condus de viitorul prim-ministru Moshe Sharett, începuse să strângă date despre criminalii de război naziști. După înființarea statului, căutarea celor vinovați și aducerea lor în fața justiției a fost sarcina mai multor servicii israeliene, unele dintre acestea secrete. Eforturile nu s-au mărginit la Israel. Li s-au alăturat multe organizații evreiești, naționale și internaționale, inclusiv Congresul Evreiesc Mondial. Același lucru l-au făcut înșiși supraviețuitorii. În 1946, Simon Wiesenthal, un evreu ceh în vârstă de treizeci și opt de ani care supraviețuise încarcerării timp de cinci ani în diferite lagăre, inclusiv Buchenwald și Mauthausen, a înființat, împreună cu alți treizeci de foști deportați în lagăre, Centrul Evreiesc de Documentare Istorică, al cărui sediu permanent a ajuns să fie la Viena. El s-a concentrat asupra identificării criminalilor naziști care nu fuseseră încă judecați și condamnați. Holocaustul a fost intens studiat în scopuri academice și educaționale, dar și în scop de răzbunare. În anii 1980, numai în universitățile din SUA și Canada se predau nouăzeci și trei de cursuri despre Holocaust și se înființaseră șase centre de cercetare dedicate în întregime acestui subiect. Bunăoară, la Centrul Wiesenthal pentru Studierea Holocaustului, din Los Angeles, s-a recurs la cea mai avansată tehnologie pentru a crea ceea ce s-a numit „o experiență audiovizuală pe multiple ecrane, cu sunet pe multiple canale, a Holocaustului", folosindu-se un ecran de 12 metri înălțime și 7 metri lățime, în formă de arc, trei proiectoare de film și o lentilă cinemascopică

specială, 18 proiectoare de diapozitive și sunet pentafonic, toate legate la un computer central pentru control simultan. Această reconstituire dramatică a ororii poate să nu pară deloc exagerată, dat fiind faptul că antisemiții începuseră atunci să facă eforturi hotărâte ca să arate că ororile nu se întâmplaseră defel sau că fuseseră exagerate în mod grotesc.[66]

Obiectivul primordial al documentării asupra Holocaustului rămânea însă să se facă dreptate. Wiesenthal însuși a fost răspunzător pentru deferirea în fața justiției a peste 1.100 de naziști. El a furnizat o mare parte din datele care au permis guvernului israelian să-l identifice, să-l aresteze, să-l judece și să-l condamne pe omul care, după Himmler, fusese administratorul și executantul-șef al Holocaustului – Adolf Eichmann. Acesta a fost arestat de agenți israelieni în Argentina, în mai 1960, adus în secret în Israel și incriminat pentru 15 capete de acuzare, conform Legii privind naziștii și colaboratorii nazismului din 1950.[67] Sunt numeroase motivele pentru care procesul lui Eichmann a fost un eveniment important, real și simbolic, pentru israelieni și pentru întreg poporul evreu. El a demonstrat cum nu se poate mai clar că epoca impunității apusese pentru asasinii evreilor și că aceștia nu-și mai puteau găsi ascunzătoare nicăieri în lume. La proces au asistat 976 de corespondenți de presă străini și 166 de ziariști israelieni, și, dată fiind natura rechizitoriului, care cuprindea Holocaustul în întregime și evenimentele care au dus la el, milioane de oameni au putut afla mai multe despre monstruozitățile asasinatelor în masă. Procesul a prilejuit însă și o demonstrație meticuloasă a justiției israeliene într-un domeniu cu puternică amprentă emoțională.

Prima reacție a lui Eichmann după prinderea sa a fost să-și recunoască identitatea și vina, și să admită că evreii sunt îndreptățiți să-l pedepsească. Iată ce declara el la 3 iunie 1960: „Dacă asta ar putea să dea o semnificație mai mare actului de căință, sunt gata să mă spânzur singur în public."[68] Ulterior, avea să devină mai puțin cooperant, reluând vechiul argument al apărării de la Nürnberg, și anume că el nu fusese decât o rotiță în mecanismul care executase ordinele date de alții. La vremea procesului său, acuzarea a avut de înfruntat o apărare activă, vicleană și încăpățânată, chiar dacă rușinoasă. Knessetul a adoptat o lege care să-i dea voie unui străin (avocatul german dr. Robert Servatius) să-l apere pe Eichmann, iar guvernul israelian i-a plătit onorariul (30.000 de dolari). Procesul a fost îndelungat și temeinic, iar în formularea verdictului, pronunțat la 11 decembrie 1961, instanța s-a străduit peste măsură să argumenteze competența completului de judecată și dreptul acestuia de a-l judeca

pe acuzat, în ciuda circumstanțelor arestării acestuia, ca și substanța probelor administrate. Probele covârșitoare au făcut ca verdictul să fie inevitabil. Eichmann a fost condamnat la moarte, pe 15 decembrie, și recursul său a fost respins pe 29 mai 1962. Președintele Yitzhak ben Zvi a primit o cerere de grațiere și a petrecut o zi întreagă în singurătate ca să mediteze asupra ei. Israelul nu mai executase pe nimeni până atunci (și nici de atunci încoace) și mulți evrei din țară și din străinătate voiau să se evite spânzurătoarea. Marea majoritate considerau însă că sentința este justă, iar președintele nu a putut găsi cu nici un chip vreo circumstanță atenuantă în acest caz. O celulă din închisoarea Ramla a fost transformată în cameră de execuție, instalându-se o trapă în podea și o spânzurătoare deasupra ei, și Eichmann a fost executat aproape de miezul nopții, pe 31 mai 1962, corpul lui a fost incinerat, iar cenușa împrăștiată în mare.[69]

Cazul Eichmann a demonstrat eficiența, spiritul justițiar și fermitatea israelienilor, și a contribuit în oarecare măsură la exorcizarea fantomelor Soluției Finale. A fost un episod necesar în istoria Israelului. Holocaustul a rămas însă evenimentul determinant în conștiința națională a Israelului. În mai 1983, institutul israelian de sondaj de opinie, Smith Research Center, a făcut un sondaj exhaustiv asupra atitudinii israelienilor față de Holocaust. Rezultatele au arătat că, pentru majoritatea covârșitoare a israelienilor (83%), acesta era un factor major în modul lor de a privi lumea. Directorul institutului, Hanoch Smith, remarca: „Trauma produsă de Holocaust este încă vie în mintea israelienilor, chiar și la a doua sau a treia generație." Opinia asupra Holocaustului pătrundea direct în miezul scopului urmărit de Israel. O majoritate copleșitoare (91%) considera că liderii occidentali știuseră despre uciderile în masă și nu făcuseră mai nimic ca să-i salveze pe evrei; un procent puțin mai mic (87%) era de acord cu propoziția: „De pe urma Holocaustului am învățat că evreii nu se pot bizui pe neevrei." Aproximativ 61% considerau că Holocaustul a fost factorul decisiv pentru formarea statului Israel, iar 62% credeau că existența acestuia face ca o repetare să fie imposibilă.[70]

Așadar, la fel cum memoria colectivă a sclaviei din epoca faraonilor dominase societatea timpurie a israeliților, tot la fel Holocaustul avea să dea formă noului stat. Acesta era pătruns, în mod inevitabil, de sentimentul vieților pierdute. Hitler exterminase o treime din evrei, mai ales dintre cei credincioși și săraci, din rândul cărora iudaismul își trăsese forța caracteristică. Această pierdere putea fi văzută în termeni laici. În secolul al XIX-lea și la începutul secolului

XX, lumea fusese nemăsurat de îmbogățită prin contribuția talentelor eliberate, care-și croiau drum liber din vechile ghetouri și care s-au dovedit o forță creatoare majoră pentru civilizația modernă europeană și nord-americană. Fluxul lor a continuat până când Hitler le-a secat pentru totdeauna izvorul. Nimeni nu va ști niciodată ce a pierdut omenirea prin asta. Pentru Israel, pierderea a fost devastatoare. Ea s-a resimțit la nivel personal, atât de mulți dintre cetățenii săi pierzându-și aproape întreaga familie și toți prietenii din copilărie, și s-a resimțit și colectiv: un om din trei, dintre cei care ar fi putut să construiască statul, pur și simplu nu mai era. Șocul spiritual a fost însă poate cel mai puternic. Valoarea supremă pe care viața umană o reprezenta pentru iudaism, până într-acolo încât națiunea israeliană a putut să dezbată îndelung și febril dacă să-l lipsească până și pe Eichmann de viață, făcea ca asasinarea atât de multor oameni, mai ales dintre cei credincioși și săraci, cei mai iubiți de Dumnezeu, să fie ceva greu de înțeles. Ar fi fost nevoie de încă o Carte a lui Iov pentru ca problema să poată fi cel puțin expusă. Ea a fost atinsă în treacăt de marele teolog iudaic Abraham Joshua Heschel (1907–1973), care avusese norocul să scape din Polonia cu șase săptămâni înaintea dezastrului. „Eu sunt", scria el, „un fier înroșit scos din focul de pe altarul Satanei, pe care au fost exterminate milioane de vieți omenești pentru preamărirea celui Necurat, și în care a ars mult mai mult decât atât: imaginile divine ale atâtor ființe omenești, credința multora într-un Dumnezeu al dreptății și îndurării, și mare parte din secretul și puterea de atașament față de Biblie, nutrite și întreținute în inimile oamenilor timp de aproape 2.000 de ani"[71]. Cum fusese posibil așa ceva? Noul Sion a început cu o întrebare căreia nu i s-a găsit și poate nu i se va găsi niciodată răspuns.

În anumite privințe, poziția evreilor în lume se îmbunătățise însă fundamental, încă din zilele premergătoare Holocaustului. Fusese stabilit un stat național al evreilor. Firește că asta nu punea însă capăt Exilului. Cum ar fi putut? Exilul, așa cum remarca Arthur Cohen, nu fusese un accident al istoriei, corectat prin crearea unui stat laic, național; el era mai degrabă un concept metafizic, „coeficientul istoric al nemântuirii"[72]. Majoritatea evreilor ramânea în afara granițelor statului. Așa stătuseră lucrurile încă din timpul Exilului babilonian. A Treia Uniune de Triburi, ca și cea de-a Doua, nu cuprindea decât un sfert din evrei. Când Israelul a împlinit al patrulea deceniu de existență, nu se vădea nici un semn că se va produce o schimbare fundamentală în această proporție. Chiar și așa, înfăptuirea unui Sion laic a dat evreilor din întreaga lume o inimă

vie, care nu mai bătuse în pieptul lor de două milenii. Noul stat a devenit punctul focal pentru comunitatea mondială, pe care vechile așezăminte religioase și ideea reîntoarcerii nu putuseră să-l creeze. Construirea statului Israel a fost echivalentul din secolul XX al reclădirii Templului. Ca și Templul din vremea lui Irod cel Mare, avea părți care lăsau de dorit. Însă exista. Însuși faptul că exista și că putea fi vizitat a dat diasporei o dimensiune cu totul nouă. Era o sursă constantă de griji, uneori de teamă, adesea de mândrie. După crearea statului Israel, după ce acesta a dovedit că poate să se apere și să-și justifice existența, nici un membru al diasporei nu mai avea să fie vreodată nevoit să se rușineze că este evreu.

Faptul era important, deoarece chiar și la finele secolului XX diaspora continua să-și mențină caracteristicile de bogăție și sărăcie extreme, și de varietate amețitoare. La sfârșitul anilor '30, totalul populației evreiești fusese de aproape 18 milioane. La mijlocul anilor '80, pierderile suferite din cauza Holocaustului nu fuseseră deloc recuperate. Dintr-un total de 13,5 milioane de evrei, aproape 3,5 milioane trăiau în Israel. De departe cea mai mare comunitate era însă cea din Statele Unite (5.750.000), și, adăugând importantele comunități evreiești din Canada (310.000), Argentina (250.000), Brazilia (130.000) și Mexic (40.000), precum și câteva zeci de grupuri mai mici, însemna că aproape jumătate din populația evreiască a lumii trăia acum în cele două Americi. Următoarea comunitate ca mărime, după SUA și Israel, se afla în Rusia Sovietică, numărând aproape 1.750.000 de evrei. Mai existau comunități importante în Ungaria (75.000) și România (30.000), și un total de 130.000 în Europa de Est marxistă. În Europa Occidentală erau ceva mai mult de 1.250.000 de evrei, principalele comunități fiind cele din Franța (670.000), Anglia (360.000), Germania de Vest (42.000), Belgia (41.000), Italia (35.000), Olanda (28.000) și Elveția (21.000). În Africa, în afara Republicii Africa de Sud (105.000), mai rămăseseră puțini evrei, cu excepția comunităților diminuate din Maroc (17.000) și Etiopia (probabil 5.000). În Asia mai erau aproximativ 35.000 de evrei în Persia și 21.000 în Turcia. Comunitățile din Australia și Noua Zeelandă aveau laolaltă încă 75.000 de evrei.[73]

Istoria, compoziția și originea unora dintre aceste comunități au fost extrem de complexe. În India, de pildă, la finele anilor '40, existau aproximativ 26.000 de evrei, reprezentând trei tipuri principale. Aproape 13.000 erau Bene (Copiii lui) Israel, care locuiau în Bombay și în împrejurimile sale. Evreii aceștia își pierduseră documentele și cronicile, dar păstraseră o istorie orală tenace a migrării lor, transpusă în formă scrisă abia în 1937.[74] Povestea lor se referă la modul

în care au fugit din Galileea în timpul persecuțiilor lui Antioh Epifanul (175–163 î.Cr.). Corabia lor a eșuat pe coastă la 50 de kilometri la sud de Bombay și nu au supraviețuit decât șapte familii. Cu toate că nu aveau texte religioase cu ei și că au uitat repede ebraica, ei au continuat să țină Sabatul și unele sărbători evreiești, practicau circumcizia și dieta evreiască și își aminteau de *Shema*. Vorbeau limba marathi și au adoptat practicile castelor indiene, împărțindu-se în goa (albi) și kala (negri), ceea ce presupune existența a două valuri de migrație. Mai erau apoi evreii din Cochin, care numărau 2.500 de suflete la un moment dat și trăiau la 1.000 de kilometri mai la sud, pe coasta de vest. Aceștia aveau un document originar, anume două plăci de cupru gravate în tamila veche, care descriau privilegiile și erau datate între anii 974 și 1020 d.Cr. În cazul lor, existaseră cu siguranță mai multe valuri de colonizare, evreii negri din Cochin reprezentând stratul cel mai vechi, cărora li s-au alăturat evreii cu piele mai deschisă din Spania, Portugalia și din alte părți ale Europei (ca și din Orientul Mijlociu), la începutul secolului al XVI-lea. În cadrul comunităților de evrei albi și de evrei negri din Cochin existau subramuri, și mai era și un al treilea grup mare, Meshuararim, alcătuit din descendenții castelor inferioare, proveniți din evrei și sclavele lor concubine. Nici unul dintre cele trei grupuri principale de evrei din Cochin nu se rugau împreună. Pe lângă aceștia, mai erau cam 2.000 de evrei sefarzi din Bagdad, care au ajuns în India în deceniul 1820–1830, și un val final de refugiați evrei din Europa, care au venit în anii 1930. Aceste două categorii din urmă se alăturau în scopuri religioase (nu și sociale), dar nici una dintre ele nu frecventa aceleași sinagogi cu evreii Bene Israel sau Cochin. Toți evreii albi și mulți dintre cei negri vorbeau engleza. În timpul stăpânirii britanice, au prosperat, evidențiindu-se în armată, devenind funcționari publici, comercianți, vânzători de prăvălie și meseriași, frecventând Universitatea din Bombay, unde studiau ebraica, traduceau clasicii evrei în marathi și absolveau ca ingineri, avocați, profesori sau oameni de știință. Unul dintre ei a ajuns, în 1937, primar al Bombay-ului, centrul tuturor grupurilor de evrei din India. India independentă le-a fost mai puțin favorabilă, iar după crearea statului Israel mulți s-au decis să emigreze, astfel că, în anii 1980, nu rămăseseră mai mult de 15.000 de Bene Israel și doar 250 de evrei pe coasta Cochinului.[75]

Faptul că astfel de grupuri au putut să supraviețuiască atestă nu atât puterea de prozelitism a iudaismului, cât adaptabilitatea sa tenace chiar și în circumstanțele cele mai potrivnice. Nu se poate

nega însă faptul că evenimentele catastrofale din secolul XX au distrus, practic, zeci de comunități evreiești, multe dintre ele străvechi. Regimul comunist postbelic din China, de pildă, și-a impus propria Soluție Finală împotriva populației evreiești a Chinei, majoritatea provenind din exodul refugiaților din Rusia Sovietică și Europa lui Hitler, dar incluzând și descendenți ai evreilor care se aflaseră în China încă din secolul al VIII-lea. Toți au fugit sau au fost expulzați, doar Hong Kong, cu aproape 1.000 de evrei, și Singapore, cu 400, reprezentând avanposturi singuratice în Extremul Orient.

În întreaga lume arabă, la finele anilor '40 și în anii '50, comunitățile istorice sefarde au fost reduse la o fracțiune din dimensiunea lor antebelică, sau pur și simplu eliminate. În mare parte din Europa, numărul evreilor care au supraviețuit ori care s-au întors după ravagiile Holocaustului s-a micșorat și mai mult prin emigrare, mai ales în Israel. Populația vorbitoare de ladino din Salonic, 60.000 la număr în 1939, se redusese la 1.500 în anii '80. Vasta și prolifica populație evreiască a Vienei, poate cea mai talentată dintre toate, s-a redus de la 200.000 la mai puțin de 8.000, și chiar și rămășițele pământești ale lui Herzl, îngropate în cimitirul Doebling al orașului, au fost duse spre reînhumare la Ierusalim, în 1949. Din cei aproape 70.000 de evrei ai Amsterdamului din anii '30, dacă mai rămăseseră 12.000 patruzeci de ani mai târziu. Evreii din Anvers, care transformaseră orașul în centrul occidental al diamantelor, își continuau meseria, dar numărul lor scăzuse de la 55.000 la aproape 13.500 în anii '80. Vechea evreime a Frankfurtului, odinioară atât de reputată în finanțe, s-a redus de la 26.158 în 1933, la 4.350 în anii '70. La Berlin unde, în anii '20, cei aproape 175.000 de evrei făcuseră ca orașul să devină capitala culturală a lumii, în anii '70 nu mai erau decât 5.500 (plus încă 850 în Berlinul de Est). Cel mai cumplit vid s-a creat în Polonia, unde, prin anii '80, populația evreiască antebelică de 3.300.000 scăzuse la circa 5.000. Zeci de orașe poloneze, odată bogate în sinagogi și biblioteci, nu mai numărau nici măcar un singur evreu.

Continuitate însă a existat, și chiar și dezvoltare. Evreii din Italia au supraviețuit epocii naziste cu o tenacitate remarcabilă. Cei 29.000 rămași după ocupația germană au ajuns încet, în perioada postbelică, la 32.000; aceasta s-a datorat însă emigranților veniți în Italia din nord și din est. Un studiu elaborat de Universitatea Ebraică din Ierusalim, în 1965, arăta că, asemenea altor comunități din țările avansate, cea italiană avea un profil demografic vulnerabil. Rata natalității la evreii italieni nu era decât de 11,4 la mie, comparativ cu 18,3 pentru întreaga populație. Fertilitatea și numărul căsătoriilor

erau și ele mult mai scăzute; numai rata mortalității și vârsta medie (41 la 33) erau mai ridicate.[76] La Roma, nucleul comunității evreiești mai locuia încă în ceea ce, până în 1880, fusese vechiul ghetou din Trastevere, unde evreii își câștigaseră o existență precară, ca telali sau vânzători ambulanți, încă de pe vremea vechilor regi ai Romei. Acolo, evreii bogați locuiau aproape ușă în ușă cu cei mai săraci, așa cum o făcuseră dintotdeauna. Principalele treizeci de familii, numite *Scuola Tempio,* puteau să-și traseze genealogia încă de pe timpul împăratului Titus, cu o mie nouă sute de ani în urmă, când fuseseră aduși la Roma în lanțuri, după distrugerea Templului. Evreii Romei trăiseră mereu în umbra bisericii maiestuoase, care-i exploatase, îi persecutase și îi protejase, pe rând. Ei încercaseră să o sfideze, dar și să o copieze, așa că principala lor sinagogă, din Lungotevere Cenci, chiar lângă porțile vechiului ghetou, reprezenta un exercițiu spectaculos al barocului ecleziastic italian. Acolo, în aprilie 1986, papa Ioan Paul II a devenit primul papă care a asistat la o slujbă într-o sinagogă, citind din Psalmi, pe rând, alături de rabinul-șef al Romei. „Voi sunteți frații noștri dragi și, într-un fel, sunteți frații noștri mai mari", a spus el congregației evreiești. Intenția era bună, dar accentul pe „mai mari" a fost un pic prea căutat.

În Franța, perioada postbelică a înregistrat o dezvoltare clară, atât în număr, cât și în intensitate. Naziștii și aliații acestora de la Vichy uciseseră 90.000 de oameni din populația evreiască antebelică a Franței, în număr de 340.000. Această pierdere a fost însă mai mult decât compensată de un influx uriaș de imigranți sefarzi din lumea musulmană, în cele trei decenii de după război: 25.000 din Egipt, 65.000 din Maroc, 80.000 din Tunisia și 120.000 din Algeria, precum și un număr mai mic, dar deloc neglijabil, din Siria, Liban și Turcia. Drept urmare, numărul evreilor francezi s-a dublat, ajungând la 670.000, devenind cea de-a patra comunitate ca mărime din lume.

Această uriașă expansiune demografică a fost însoțită de o transformare culturală profundă. Evreii francezi fuseseră întotdeauna cei mai asimilaționiști dintre toți, mai ales după ce Revoluția Franceză le dăduse dreptul să se identifice aproape total cu instituțiile republicane. Comportamentul nevrednic al multor francezi sub regimul de la Vichy le știrbise încrederea, și un indiciu al acestui fapt a fost că un număr de șase ori mai mare de evrei francezi și-au schimbat numele în cei doisprezece ani între 1945 și 1957 decât în întreaga perioadă 1803–1942.[77] Chiar și așa, numărul acestora era mic și ultraasimilaționismul a rămas caracteristica distinctivă a evreilor francezi în perioada postbelică. Scriitori ca Raymond Aron s-au situat în

centrul culturii franceze contemporane, și liniștita, neostentativa și extrem de sofisticata evreime din pătura superioară a clasei mijlocii a dat prim-miniștri remarcabili, ca René Mayer și Pierre Mendès-France sub a Patra Republică, sau Michel Debré și Laurent Fabius, sub cea de-a Cincea. Cu toate astea, influxul sefarzilor din Africa a accentuat extrem de mult caracterul evreiesc al evreilor francezi. Chiar dacă majoritatea erau francofoni, o mare parte dintre ei știau să citească în ebraică. Evreii francezi din secolul al XIX-lea avuseseră o „teorie despre cele trei generații": „Bunicul crede, tatăl se îndoiește, iar fiul neagă. Bunicul se roagă în ebraică, tatăl își citește rugăciunile în franceză, iar fiul nu se roagă deloc. Bunicul ține toate sărbătorile, tatăl ține Iom Kipur, iar fiul nu ține nici o sărbătoare. Bunicul a rămas evreu, tatăl a fost asimilat, iar fiul a devenit un simplu deist, [...] dacă nu a devenit ateu, fourierist sau saint-simonian."[78] În Franța postbelică, teoria aceasta nu mai era valabilă. Fiul se putea reîntoarce mai degrabă la religia bunicului său, lăsându-și tatăl izolat în agnosticism. În sud, afluxul de evrei algerieni a reînviat comunitățile moarte sau muribunde din Evul Mediu. În 1970, de pildă, celebrul compozitor Darius Milhaud a pus piatra de temelie a unei noi sinagogi la Aix-en-Provence, cea veche fiind vândută în timpul războiului și transformată în biserică protestantă.[79] Noile sinagogi nu erau singurul semn al unei vieți evreiești renăscute, atât în plan religios, cât și laic. În anii '60 și '70, liderii vechii Alliance Israélite Universelle erau evrei practicanți, cu atitudini militante față de cauzele evreiești din țară și străinătate. Un număr tot mai mare de evrei respectau Legea și învățau ebraica. Existența neîntreruptă a unei mișcări antisemite reziduale în Franța, deși mai slabă decât în anii '30, a dus la întărirea militantismului evreiesc. Atunci când naționalismul a găsit exprimare parlamentară, ca poujadismul anilor '50 sau Frontul Național în anii '80, organizațiile evreiești au reacționat viguros și au exprimat convingerile lor evreiești. Atacul cu bombă asupra sinagogii liberale din Rue Copernic, pe 3 octombrie 1980, unul dintre mai multele asemenea atacuri la acea vreme, a stimulat *Le Renouveau Juif,* așa cum a fost numit atunci. Chiar dacă numărul lor a crescut prin emigrarea din Africa, evreii francezi au păstrat o rezistență ciudată față de sionism ca atare; evreii francezi nu voiau să meargă în Israel, să locuiască acolo. Ei s-au identificat însă cu Israelul în 1956, 1967, 1973, și din nou la începutul anilor '80. Au avut o reacție puternică împotriva politicilor guvernului francez care erau, așa li se părea lor, ostile intereselor evreilor și celor ale Israelului. Au înființat, pentru prima dată, un lobby evreiesc în

Franța și, la alegerile din 1981, votul evreilor a jucat un rol important în înlăturarea regimului gaullist de dreapta, care guverna Franța de douăzeci și trei de ani. Apărea în Franța o societate evreiască nouă, mult mai viguroasă și mai vizibilă, conștientă de puterea sa numerică și de tinerețea sa, și care ar fi putut să joace în anii 1990 un rol mult mai important în formarea opiniilor în întreaga diasporă.

O voce franceză puternică ar fi fost bine-venită, mai ales că vocea germană a fost practic redusă la tăcere ca urmare a epocii hitleriste. În ultimele decenii, și mai ales odată cu declinul limbii idiș, vocea diasporei fusese engleza. Importanța revenirii evreilor în Anglia, în 1646, este reflectată într-o oarecare măsură de faptul că mai mult de jumătate din populația evreiască a lumii vorbește acum engleza, 850.000 în țările din Commonwealth-ul britanic (plus Africa de Sud) și aproape șase milioane în Statele Unite. Adevăratul moment britanic în istoria evreilor l-au reprezentat nașterea sionismului modern, Declarația Balfour și mandatul britanic în Palestina. Evreimea britanică a fost și a rămas cea mai stabilă, mai mulțumită și mai puțin amenințată dintre toate marile comunități evreiești. În anii '30 s-a îmbogățit prin acceptarea a 90.000 de refugiați, sporind numeric de la circa 300.000 înainte de Primul Război Mondial, la peste 400.000 la finele celui de-al Doilea. Ca și evreimea italiană însă, ea a fost marcată de slăbiciuni demografice, care s-au accentuat treptat în anii '60 și '70. Între 1961 și 1965, de pildă, rata căsătoriilor la sinagoga engleză a fost în medie de 4 la mie, comparativ cu media națională de 7,5. Numărul total al evreilor a scăzut de la 410.000 în 1967, sub 400.000 în anii '70 și probabil sub 350.000 în a doua jumătate a anilor '80. Evreii britanici moderni nu duceau lipsă de energie. Ei erau activi în finanțe, așa cum fuseseră mereu, iar importanța lor a fost hotărâtoare în lumea divertismentului, în afacerile imobiliare, industria îmbrăcămintii și încălțămintii, și în comerțul cu amănuntul. Ei au creat instituții naționale, cum ar fi Granada TV. Dinastia Sieff a transformat firma de succes Marks & Spencer în cel mai rezistent (și popular) triumf al comerțului britanic postbelic, iar lordul Weinstock a transformat General Electric în cea mai mare firmă britanică. Evreii erau influenți și în publicarea de cărți și ziare. Ei au scos cea mai bună dintre toate publicațiile diasporei, anume *The Jewish Chronicle*. În număr tot mai mare, ei s-au așezat (chiar dacă doar ocazional) pe băncile Camerei Lorzilor. A fost o vreme, la mijlocul anilor '80, când din cabinetul britanic făceau parte nu mai puțin de cinci evrei. Această energie impresionantă nu a dat însă roade. Ea nu a fost exersată nici colectiv, ca să formeze o influență

conducătoare în cadrul diasporei sau al statului sionist. În această privință, evreimea britanică s-a comportat, sau a fost poate obligată să se comporte, ca Marea Britanie însăși: a predat Americii făclia.

Expansiunea și consolidarea comunității evreiești din Statele Unite la finele secolului al XIX-lea și în secolul XX au fost la fel de importante pentru istoria evreilor ca și pentru crearea Israelului; în anumite privințe, a fost chiar mai importantă. Aceasta deoarece, dacă împlinirea idealului sionist îi asigura diasporei hărțuite o portiță de refugiu mereu deschisă și drepturi suverane de a-și hotărî și a-și apăra destinul, dezvoltarea comunității evreiești din SUA a reprezentat accesul la o putere de ordin cu totul diferit, conferindu-le evreilor un rol important, legitim și permanent în orientarea politicilor celui mai mare stat de pe glob. Nu mai era vorba de o slabă influență, cum fusese cazul pentru *Hofjuden,* ci de consecințele influenței democratice și ale realităților demografice. La sfârșitul anilor '70, populația evreiască din SUA era de 5.780.960 de cetățeni. Cifra nu reprezenta decât 2,7% din populația Statelor Unite, dar concentrația lor era disproporționat de mare în zonele urbane, mai ales în marile orașe, care au prin tradiție o importanță culturală, socială, economică și chiar politică mai mare decât orașele mici, satele sau zonele rurale. Spre finele secolului XX, evreii rămâneau concentrați mai ales în marile orașe. La Tel Aviv–Jaffa locuiau 394.000, peste 300.000 la Paris, 285.000 la Moscova, 280.000 la Londra și în suburbii, 272.000 la Ierusalim, 210.000 la Kiev, 165.000 la Leningrad, 115.000 la Montreal și 115.000 la Toronto. Cea mai impresionantă concentrație urbană era însă în Statele Unite. Cu cei 1.998.000 de evrei ai săi, New York era de departe orașul cu cel mai mare procent de populație evreiască din lume. Al doilea ca mărime era Los Angeles, cu 455.000. Urmau la rând Philadelphia (295.000), Chicago (253.000), Miami (225.000), Boston (170.000) și Washington DC (160.000). În total, șaizeci și nouă de orașe americane cu o populație evreiască de peste 10.000 de locuitori. Concentrația demografică se regăsea și în principalele state federale. Evreii, în număr de 2.143.485, reprezentau 12% din populația statului New York. Ei reprezentau 6% din populație în New Jersey, 4,6% în Florida, 4,5% în Maryland, 4,4% în Massachusetts, 3,6% în Pennsylvania, 3,1% în California și 2,4% în Illinois. Dintre toate electoratele etnice americane, evreii erau cel mai bine organizați, răspundeau cel mai bine instrucțiunilor date de liderii lor și erau printre cei mai activi alegători.

Impactul politic direct al alegătorilor evrei, oricât de bine instruiți ar fi fost aceștia, era însă ușor de exagerat. Începând din 1932, evreii votaseră în proporție covârșitoare, uneori chiar până la 85-90%, în

favoarea democraților. Nu au existat dovezi clare că influența evreilor a fost la fel de decisivă și asupra președinților democrați sau a politicii lor. De altfel, în anii '60 și '70, fidelitatea continuă a alegătorilor evrei față de Partidul Democrat părea să se bazeze mai degrabă pe factori sentimentalo-istorici, decât pe o comunitate de interese. În anii '80, majoritatea evreilor, spre marea surprindere a specialiștilor în studiul rezultatelor alegerilor, încă mai votau cu democrații, deși proporția se redusese la 60%. La alegerile din 1984, ei au fost singura grupare religioasă (cu excepția ateilor) și singurul grup etnic (cu excepția afro-americanilor) care și-au dat sprijinul masiv candidatului democrat. Evreii au votat în acest mod nu din considerente de comunitate economică sau din rațiuni de politică externă, ci dintr-o simpatie remanentă față de cei săraci și oropsiți.[80] În ultimul sfert al secolului XX, noțiunea de „lobby evreiesc" în politica americană s-a transformat în mare măsură într-un mit.

Ceea ce se petrecuse în raportul dintre cetățenii evrei și America, în ansamblul ei, era cu totul altceva și încă și mai important: transformarea minorității evreiești într-un element de bază al societății americane. De-a lungul secolului XX, evreii americani au profitat la maximum de oportunitățile pe care le oferea America de a studia în universități, de a deveni medici, avocați, profesori, politicieni și funcționari publici; și asta pe lângă succesul de care se bucuraseră întotdeauna în finanțe și afaceri. Punctele lor forte erau mai ales sectorul întreprinderilor private, presa, editurile, audiovizualul și industria de divertisment, precum și viața intelectuală în general. În unele domenii, cum ar fi beletristica, poziția lor era dominantă. Însă erau numeroși și plini de succes pretutindeni. Treptat, în cea de-a doua jumătate a secolului, această aristocrație a succesului a devenit la fel de omniprezentă și de puternică în influența sa culturală ca și vechea elită, cea a protestanților albi anglo-saxoni. Evreii încetaseră să acționeze ca un lobby în societatea americană. Ei reprezentau acum o parte integrantă a organismului însuși, un membru puternic. Începuseră să acționeze din interiorul organismului american în afară, și nu din afară înăuntru. Datorită tradițiilor lor istorice de democrație, toleranță și liberalism, ei și-au asumat într-o oarecare măsură același rol în America pe care-l avusese odinioară partidul Whig în Anglia: cel de elită care își caută justificări morale pentru privilegiile sale, făcând servicii luminate celor mai puțin favorizați de soartă. Pe scurt, nu mai erau o minoritate în căutare de drepturi, ci parte a majorității care le conferea; activitatea lor politică a evoluat imperceptibil de la influențarea actului de conducere la exercitarea sa.

Devenea astfel tot mai dificil să distingi elementele tipic evreiești din cultura americană. Ele erau acum o parte integrantă și armonioasă a acestei culturi. Erau încă și mai greu de identificat politicile americane care să fi reflectat presupuse interese evreiești. Aceste interese tindeau să se suprapună cu cele ale Americii. Un principiu care s-a dovedit valabil și în cazul Israelului. Nu mai era nevoie de eforturi pentru a-i convinge pe liderii americani că trebuie să garanteze dreptul la supraviețuire al Israelului. Lucrul era de la sine înțeles. Israelul era avanpostul izolat al democrației liberale, care propovăduia statul de drept și standardele civilizate de comportament într-o regiune în care aceste valori erau în genere desconsiderate. Era logic și inevitabil ca Israelul să se bucure de sprijinul Americii; singura problemă în discuție era cum putea fi acordat acest sprijin într-un mod cât mai judicios. Realitățile lumii în anii '80 erau de asemenea natură, încât Israelul ar fi rămas cel mai de încredere aliat al Americii în Orientul Mijlociu, iar America cel mai loial prieten al său, chiar dacă nu ar fi existat comunitatea evreilor americani.

Comunitatea aceasta exista însă, și obținuse un statut aparte în cadrul diasporei, nu doar prin mărime, ci și prin caracterul său. Era o comunitate total asimilată, care își păstrase însă conștiința evreiască. Membrii săi se considerau americani get-beget, dar și evrei, în aceeași măsură. Un astfel de fenomen nu mai existase în întreaga istorie a evreilor. El a fost posibil datorită circumstanțelor particulare ale dezvoltării Americii și compoziției sale. Evreii, eternii „străini rătăcitori", și-au găsit în cele din urmă un loc în care să se instaleze permanent, într-o țară în care toți cei care veniseră erau străini. Deoarece toți erau străini, aveau cu toții dreptul comparabil de rezidență, până s-a atins punctul în care cu toții, și cu egală îndreptățire, au putut să spună că America este țara lor. De asemenea, America a fost primul loc unde s-au așezat evreii în care religia și practicile lor religioase au reprezentat un avantaj, deoarece acolo erau prețuite toate religiile care propovăduiau virtuțile civice. Mai mult decât atât: America punea la loc de cinste propria sa religie de stat – ceea ce s-ar putea numi Legea Democrației, o Tora laică pe care evreii erau prin excelență pregătiți să o respecte. Din toate aceste motive, era poate greșit să se considere că evreii din comunitatea americană ar face parte din diaspora. Evreii din America se considerau mai americani decât se simțeau evreii din Israel israelieni. Trebuia inventat un termen nou pentru a defini condiția acestora, deoarece evreii americani au ajuns să alcătuiască, împreună cu cei din Israel și cu cei din diaspora, cel de-al treilea picior al unui nou trepied

evreiesc de care depindeau în mod egal siguranța și viitorul întregului popor evreu. Unul era evreul din diaspora, al doilea cel reunit, iar al treilea, în America, era evreul proprietar.

Evreii americani formau imaginea în oglindă a evreilor ruși. În America, evreul ajuta la guvernarea țării sale, în timp ce în Rusia era stăpânit de ea. Evreul sovietic era posedat, o proprietate a statului, așa cum fusese și în Evul Mediu. Una din lecțiile pe care le învățăm din studiul istoriei evreilor este că antisemitismul corupe oamenii și societățile pe care le posedă. L-a corupt pe călugărul dominican în aceeași măsură în care l-a corupt pe un rege lacom. El a transformat statul nazist într-o mașinărie uriașă a corupției. Efectele sale distrugătoare nu s-au văzut însă nicăieri mai limpede decât în Rusia. Am subliniat deja efectele pe care legile țariste împotriva evreilor le-au generat asupra micii corupții omniprezente. Mai importantă pe termen lung s-a dovedit însă corupția morală a autorității de stat. Hărțuindu-i pe evrei, statul țarist a căzut în obișnuința unui sistem de control sever, oprimant și extrem de birocratic. El controla mișcarea în interior și dreptul de rezidență al evreilor, dreptul lor de a urma școli sau universități, materiile pe care le studiau acolo, dreptul de a accede la categorii profesionale sau instituții, de a-și vinde forța de muncă, de a porni afaceri sau de a înființa firme, de a-și practica religia, de a adera la organizații sau de a se înscrie într-un număr nesfârșit de alte activități. Acest sistem a exercitat un control monstruos, atotpătrunzător, asupra vieții unei minorități lipsite de orice privilegiu, și a invadat brutal casele și familiile acesteia. Ca atare, sistemul s-a transformat într-un model birocratic, și atunci când țarii au fost înlocuiți mai întâi de Lenin, apoi de Stalin, controlul asupra evreilor s-a extins asupra întregii populații, iar modelul s-a transformat în întreg. În acest sistem în care toți erau urmăriți și lipsiți de orice privilegiu, evreii au fost împinși și mai jos, la nivelul unei subclase asupra căreia gradul de control al statului era intens în mod deliberat.

Felul în care Stalin a folosit antisemitismul în lupta sa pentru supremație în anii '20 și în timpul epurărilor din anii '30 era tipic pentru el. Crearea Comitetului Evreiesc Antifascist, în timpul războiului, și editarea revistei de limbă idiș *Aynikayt* (*Unitatea*) nu au fost decât simple mutări tactice. Fiica lui Stalin, Svetlana, a descris contactele lui personale cu evreii. Din suita sa făceau parte și câțiva evrei, inclusiv un funcționar de la Ministerul de Externe, Solomon Lozowski. Când Svetlana, în vârstă de șaptesprezece ani, s-a îndrăgostit de un scenarist evreu, Stalin l-a deportat pe acesta. Mai

târziu, ea s-a măritat totuși cu un evreu, Grigori Morozov. Tatăl ei l-a acuzat că s-a sustras de la serviciul militar: „Oamenii mor acum împușcați, și uitați-vă la el – stă acasă." Fiul cel mare al lui Stalin, Iacov, s-a însurat și el cu o evreică, iar atunci când a fost luat prizonier de nemți, Stalin a susținut că fusese trădat de ea. „Nu i-au plăcut niciodată evreii", scria Svetlana, „deși pe vremea aceea nu își exprima ura împotriva lor atât de fățiș cum a făcut-o după război"[81].

Antisemitismul sovietic nu a cunoscut nici o pauză, nici măcar în timpul războiului. Era foarte pronunțat în cadrul Armatei Roșii. „Antisemitismul în Uniunea Sovietică", spunea un fost căpitan de armată, „este atât de răspândit, încât e imposibil de imaginat pentru cineva care nu a trăit în țara aceea blestemată"[82]. Spre sfârșitul războiului, unele departamente guvernamentale, mai ales Ministerul de Externe, au fost în mare parte epurate de evrei, care nu mai erau angajați în posturi de începători. Atacul de după război, în care asasinarea lui Mikhoels, în ianuarie 1948, nu a reprezentat decât o repetiție, a pornit în septembrie al aceluiași an. El a fost semnalat de un articol din *Pravda* al lui Ilya Ehrenburg – Stalin îi folosea frecvent pe evreii ne-evrei ca agenți ai antisemitismului său, la fel cum făcuse și SS-ul cu *Sonderkommando*-urile –, care denunța Israelul ca instrument burghez al capitalismului american. Comitetul Evreiesc Antifascist a fost desființat, revista *Aynikayt* a fost suspendată, iar școlile evreiești au fost închise. A început apoi un atac sistematic împotriva evreilor, mai ales a scriitorilor, pictorilor, muzicienilor și intelectualilor de tot felul, folosindu-se termeni injurioși („cosmopolitism dezrădăcinat") identici cu cei ai demonologiei naziste. Mii de intelectuali evrei, printre care scriitorii de limbă idiș Peretz Markish, Itzik Fefer și David Bergelson, au fost asasinați, această soartă având-o orice evreu care se întâmpla să fie remarcat de Stalin, cum a fost cazul lui Lozowski. Campania s-a extins și în Cehoslovacia, unde, la 20 noiembrie 1952, secretarul general al partidului ceh, Rudolf Slánský, împreună cu alți treisprezece comuniști de frunte, dintre care unsprezece evrei, au fost acuzați de conspirație trotkisto-titoisto-sionistă, condamnați și executați. Furnizarea de arme pentru Israel în 1948 (de fapt, la ordinele lui Stalin) a constituit un element important al „dovezilor" împotriva lor.[83] Apogeul a fost atins la începutul anului 1953, când nouă medici, dintre care șase evrei, au fost acuzați că ar fi încercat să-l otrăvească pe Stalin, cu complicitatea unor agenți britanici, americani și sioniști. Mascarada de proces urma să fie preludiul pentru deportarea în masă a evreilor în Siberia, în cadrul unei „Soluții Finale" de tip stalinist.[84]

Stalin a murit înainte ca medicii să fie judecați, iar succesorii săi au renunțat la proces. Din planurile de deportare în masă nu s-a ales nimic. A fost însă semnificativ faptul că antisemitismul nu a fost unul dintre aspectele comportamentului lui Stalin pe care le-a denunțat Nikita Hrușciov în faimoasa sa cuvântare de la „întrunirea secretă". În calitatea sa de prim-secretar în Ucraina, Hrușciov era și el pătruns de antisemitismul endemic de acolo, și imediat după război nu le-a mai dat voie refugiaților evrei care s-au reîntors să-și revendice casele. „Nu este în interesul nostru", spunea el, „ca ucrainenii să asocieze reinstaurarea puterii sovietice cu revenirea evreilor."[85] Chiar în timpul conducerii lui Hrușciov aveau să fie organizate câteva pogromuri postbelice în Ucraina. Odată ajuns la putere, el a mutat accentul propagandei antievreiești de la spionaj la „criminalitate economică", și un mare număr de evrei au fost judecați și condamnați la moarte în nouă procese înscenate, după ce s-a făcut mare tapaj în jurul numelor lor. El a închis multe sinagogi, numărul acestora reducându-se de la 450 la 60. A permis ca Academia de Științe din Republica Sovietică Ucraineană să publice odiosul tratat antisemit *Iudaismul fără înfrumusețări*, editat de Rosenberg-ul comunist care a fost Trofim Kiciko. Epoca Hrușciov a fost martora răbufnirii unor vechi prejudecăți la adresa evreilor, a revoltelor antisemite și a incendierii sinagogilor.

Evreii sovietici s-au bucurat de o scurtă perioadă de acalmie după căderea lui Hrușciov, în 1964. Campania s-a redeschis fățiș și s-a întețit însă după Războiul de Șase Zile din 1967. În anumite privințe, antisemitismul sovietic era foarte tradițional. Conducătorii sovietici, ca și primele societăți medievale, ca spaniolii până la finele secolului al XIV-lea, i-au folosit pe evrei în economie până când un număr suficient de neevrei au dobândit calificarea necesară pentru a-i înlocui. Elita bolșevicilor evrei a fost asasinată aproape în întregime în anii '20 și '30. Evreii au rămas în continuare suprareprezentați în cadrul elitelor birocratice, dar niciodată la nivelul politic de vârf; ca și în cazul evreilor de Curte, li se dădea voie să ajute, dar nu și să guverneze. Chiar și în anii '70 se mai întâmpla ca vreun evreu să ajungă până la congresul partidului – la cel din 1971, au participat patru evrei, iar la cel din 1976, cinci –, iar unii evrei au ajuns chiar și în Comitetul Central. Prețul pe care trebuiau să-l plătească pentru funcțiile lor era afișarea unui antisionism virulent. În 1966, evreii reprezentau 7,8% din universitarii sovietici, 14,7% din medici, 8,5% din ziariști și scriitori, 10,4% din magistrați și avocați, și 7,7% din actori, muzicieni și artiști. Procentul lor în fiecare

dintre aceste categorii a fost însă diminuat în mod deliberat prin acțiuni de partid și birocratice. Dacă în 1947 evreii reprezentau 18% din oamenii de știință sovietici, în 1970 proporția se redusese la 7%. Ca și în vremea țarilor, reducerile se practicau mai ales la nivel universitar. Numărul studenților evrei a scăzut în cifre absolute de la 111.900 în 1968–1969, la 66.900 în 1975–1976, scăderea fiind și mai drastică la nivelul întregii populații. În 1977–1978, la Universitatea din Moscova nu a fost admis nici măcar un evreu.[86]

Politica sovietică antievreiască, asemenea celei țariste – și chiar politicii naziste din anii '30 –, evidenția unele confuzii și contradicții. Erau dorințe contradictorii de a-i folosi și exploata pe evrei, de a-i ține prizonieri, ca și de a-i expulza – nota comună în ambele cazuri fiind dorința de a-i umili. În 1971, Brejnev s-a hotărât să deschidă granițele și, în deceniul care a urmat, 250.000 de evrei au primit permisiunea să plece. Fiecărei creșteri a emigrației îi corespundea însă o creștere dramatică a numărului de procese intentate evreilor, iar procedura de obținere a vizei de ieșire era concepută astfel încât să fie cât mai complicată, greoaie și umilitoare posibil. Cerința ca fiecare solicitant să aducă o caracterizare de la locul de muncă dădea naștere unor procese ad-hoc, în care evreii erau puși în discuție publică, criticați și apoi concediați. Așa se face că evreii rămâneau adesea fără loc de muncă, fără bani și pasibili de închisoare pentru „parazitism", mult înainte de a li se acorda viza de ieșire.[87]

Procedurile de emigrare au devenit și mai oneroase în anii '80, reamintind de complexitățile labirintice ale legislației țariste. Se acorda un număr din ce în ce mai mic de vize, și o familie putea să aștepte între cinci și zece ani ca să poată pleca. Iată procedura, descrisă pe scurt. Solicitantul trebuia să obțină un *vizov*, adică o invitație legalizată de la o rudă apropiată din Israel, cu garanția guvernului israelian că îi va acorda viza de intrare. *Vizov*-ul odată obținut, solicitantul putea să meargă cu el la Serviciul pașapoarte, de unde i se eliberau câte două chestionare pentru fiecare membru adult al familiei. Trebuia să le completeze și să anexeze următoarele acte: o autobiografie, șase fotografii, copii ale diplomelor universitare sau ale altor diplome, certificatul de naștere al fiecărui membru al familiei, certificatul de căsătorie dacă era căsătorit, și, în cazul în care avea părinți sau un soț sau soție decedați, certificatele de deces ale acestora; o adeverință din care să rezulte că are domiciliu legal; o scrisoare autentificată din partea fiecărui membru al familiei lăsat în urmă; o adeverință de la locul de muncă sau, pentru cei fără

loc de muncă, un act de la Biroul spațiului locativ cu domiciliul respectivului; pe deasupra, o taxă în valoare de 40 de ruble (circa 60 de dolari). După predarea tututor acestor acte, decizia de eliberare sau de respingere a vizei mai dura alte câteva luni. Dacă se acorda viza (fără ca ea să fie eliberată), solicitantul trebuia să demisioneze de la locul de muncă (dacă nu fusese deja dat afară); să obțină o evaluare oficială a costului reparațiilor la apartamentul său; să achite contravaloarea; să plătească 500 de ruble de persoană (750 de dolari) ca daune pentru renunțarea la cetățenia sovietică; să-și predea pașaportul, carnetul militar, cartea de muncă și adeverința de eliberare a locuinței; și să plătească alte 200 de ruble (300 de dolari) pentru viză. Cei cărora li se refuza viza, puteau să mai facă o nouă cerere la interval de câte șase luni.[88]

Campania sovietică împotriva evreilor, devenită după 1967 o trăsătură permanentă a sistemului, a fost condusă sub paravanul antisionismului, folosit pentru a justifica orice formă de antisemitism. Antisionismul sovietic, produs al diviziunilor interne în cadrul stângii evreiești est-europene, a fost la rându-i grefat pe antiimperialismul leninist. În acest punct trebuie să ne întoarcem puțin în trecut, ca să arătăm că teoria leninistă a imperialismului, ca și teoria marxistă a capitalismului, și-a avut rădăcinile în teoria antisemită a conspirației.

Teoria s-a născut din modul de dezvoltare al Africii de Sud, după anii 1860, ca exemplul cel mai bun pentru aplicarea pe scară largă a capitalului în scopul transformării unei economii primitive într-una modernă. Africa de Sud fusese o colonie rurală până în momentul descoperirii câmpurilor diamantifere de la Kimberley, în anii 1860, urmată de exploatările de aur de la Rand, douăzeci de ani mai târziu, care i-au dezvăluit bogăția interioară și minerală. Factorul distinctiv pentru Africa de Sud a fost utilizarea unei noi instituții, casa de finanțare minieră, ca loc de concentrare a certificatelor de exploatare, pentru obținerea și utilizarea unor fonduri de capital uriașe în domeniul tehnologiilor avansate ale mineritului de adâncime. Instituția în sine a fost inventată de un englez, Cecil Rhodes. Evreii, care se ocupaseră dintotdeauna de pietrele prețioase (mai ales de diamante) și de aur, au jucat un rol important atât în cadrul minelor de mare adâncime din Africa de Sud, cât și în sistemul financiar de obținere a capitalului pentru exploatarea lor.[89] Oameni ca Alfred Beit, Barney Barnato, Louis Cohen, Lionel Phillips, Julius Wernher, Solly Joel, Adolf Goertz, George Albu și Abe Bailey au

transformat Africa de Sud în cea mai mare și prosperă economie minieră din lume. O a doua generație de finanțiști minieri, condusă de Ernest Oppenheimer, a consolidat și a extins realizările acestora.[90]

Averile câștigate (și uneori pierdute) peste noapte de evrei în Rand au provocat invidie și resentimente de proporții. Printre critici s-a numărat polemistul de stânga J.A. Hobson, care a fost trimis în Africa de Sud ca să scrie despre izbucnirea Războiului Burilor, în 1899, pentru ziarul *Manchester Guardian.* Hobson considera că evreii sunt „aproape total lipsiți de moralitate socială", dotați cu „un intelect superior și calculat, care este o moștenire națională" și care le permite „să tragă foloase de pe urma oricărei slăbiciuni, nebunii sau a oricărui viciu al societății în care trăiesc".[91] Ceea ce l-a șocat și l-a mâniat în Africa de Sud a fost ceea ce a considerat el că este activitatea omniprezentă a evreilor. Cifrele oficiale, scria el, arătau că la Johannesburg nu locuiesc decât 7.000 de evrei, dar „vitrinele magazinelor și birourile de afaceri, piețele, restaurantele și frontispiciile bogatelor reședințe din suburbii demonstrează îndeajuns prezența acolo a poporului ales". Cel mai șocant i s-a părut însă faptul că bursa era închisă în Ziua Ispășirii. În 1900, a publicat o carte, *The War in South Africa: Its Causes and Effects*, în care punea războiul pe seama „unui mic grup de finanțiști internaționali, de origine germană și de rasă evreiască". Trupele britanice luptau și mureau „pentru ca o mică oligarhie internațională de proprietari de mine și de speculanți să ajungă la putere la Pretoria". „Nu Hamburg", scria el dezgustat, „nici Viena sau Frankfurt, ci Johannesburg este noul Ierusalim"[92].

Explicația pe care Hobson o dădea originii războiului era falsă. Luptele, așa cum se putea anticipa, au fost dezastruoase pentru proprietarii de mine. În ce-i privește pe evrei, întreaga istorie modernă a dovedit că ei sunt pașnici prin natura lor și din interes, mai ales în calitate de finanțiști. Pe Hobson, ca și pe ceilalți adepți ai teoriei conspirației, nu îl interesau însă faptele, ci frumusețea conceptului. Doi ani mai târziu, el și-a dezvoltat teoria într-o carte faimoasă, *Imperialism: A Study*, care denunța capitalul finanțelor internaționale ca principala forță motrice pentru colonii și războaie. Capitolul intitulat „Economic Parasites of Imperialism", fundamentul întregii sale teorii, conținea următorul pasaj-cheie:

> Toate acele afaceri colosale – activitatea bancară, brokerajul, scontarea tratelor, finanțarea împrumuturilor, publicitatea – formează ganglionul central al capitalismului internațional. Unite prin cele mai puternice legături organizatorice, mereu în contact imediat unele cu altele, situate în

chiar inima capitalului de afaceri din fiecare stat, controlate, cel puțin în Europa, de oameni ținând de o rasă anume, care au în spate multe secole de experiență financiară, și care se află într-o poziție unică de a controla politica națiunilor. Nici o direcționare majoră a capitalului nu se poate face decât cu aprobarea lor și prin intermediul lor. Își poate închipui cineva că un război de proporții ar putea fi purtat de un stat european, sau un împrumut de stat semnificativ ar putea fi contractat în cazul în care casa Rothschild și legăturile sale se pun de-a curmezișul?[93]

Atunci când Lenin a trebuit să scrie propria teză pe această temă, la Zürich, în primăvara lui 1916, el s-a plâns de lipsa materialelor de documentare. „Totuși", scria el, „m-am folosit de principala lucrare în limba engleză despre imperialism, cartea lui J.A. Hobson, cu toată grija pe care, după părerea mea, o merită această lucrare."[94] Teoria lui Hobson a devenit, de fapt, esența teoriei leniniste. Rezultatul a fost *Imperialismul, stadiul cel mai înalt al capitalismului*, din 1916, care a pus bazele doctrinei pe această temă a tuturor statelor în timpul comunismului, din 1917 până în zilele noastre. Teoria leninistă, într-o formă sau alta, a influențat la rândul ei atitudinea multor state din Lumea a Treia față de imperialism și colonialism, în momentul în care acestea și-au câștigat independența în anii '50 și '60.

Date fiind rădăcinile antisemite ale acestei teorii, nu a fost greu să i se adauge conceptul de sionism, ca formă a colonialismului, și de stat sionist, ca avanpost al imperialismului. E drept, au existat realitățile istorice complexe ale nașterii statului Israel, pentru care Stalin a fost una din moașele principale. Prin ele însele, aceste realități au demolat întreaga teorie sovietică asupra sionismului. Ca și alte episoade ale istoriei sovietice, ele au fost însă îngropate și date uitării de propagandiștii oficiali. Oricum, întreaga istorie a antisemitismului demonstrează cât este de impermeabilă această istorie la faptele incomode. A devenit repede evident că „sionismul" era, în practică, termenul pentru „evrei". Pentru prima dată în istoria comunismului, în cadrul procesului lui Slánský din 1952, acuzația tipic antisemită de conspirație evreiască mondială – în care American Jewish Joint Distribution Committee (Comitetul American Evreiesc Mixt de Distribuire) și guvernul israelian țineau locul unor înțelepți ai Sionului contemporani – a fost formulată oficial de un guvern comunist, un punct de reper prevestitor de rele. Realitatea din culise era și mai cumplită. Ministrul adjunct de externe evreu, Artur London, condamnat la închisoare pe viață, dar eliberat în timpul „Primăverii de la Praga" din 1968, a putut ulterior să depună mărturie

despre furia antisemită a procurorului-șef, maiorul Smole: „M-a luat de gât și, cu vocea tremurându-i de ură, a urlat: «Tu și cu rasa ta împuțită, vă vom extermina. Nu tot ce a făcut Hitler a fost bun. Dar i-a exterminat pe evrei, și ăsta a fost un lucru bun. Prea mulți evrei au reușit să scape de camerele de gazare, dar vom termina noi ce a lăsat el neterminat.»"[95]

Încă de la începutul anilor '50, propaganda sovietică antisionistă a crescut în intensitate și diversitate, scoțând în evidență legăturile dintre sionism, evrei în general, și iudaism. „Jurămintele iudaice sunt jurămintele burghezilor sioniști", spunea o emisiune radio în limba ucraineană transmisă din Korovograd, la 9 decembrie 1959. „Caracterul religiei evreiești", scria gazeta *Voljskaia Kommuna* din Kuibîșev, la 30 septembrie 1961, „servește scopurilor politice ale sioniștilor". „Sionismul", scria *Kommunist Moldavia* în 1963, „este inseparabil legat de iudaism, [...] înrădăcinat în ideea unicității poporului evreu"[96]. Sute de articole din revistele și ziarele de pe întreg cuprinsul Uniunii Sovietice îi descriau pe liderii sioniști (adică evrei) și israelieni ca fiind părtași la o conspirație mondială, de-a lungul liniilor trasate de vechile *Protocoale ale înțelepților Sionului.* Cum scria *Sovietskaia Latvia* la 5 august 1967, era vorba de o „Cosa Nostra internațională" cu „un centru comun, program și fonduri comune". „Cercurile conducătoare din Israel" nu erau decât „partenerii secundari ai comploturilor sale la scară mondială".[97]

În cei douăzeci de ani care au urmat Războiului de Șase Zile din 1967, mașina de propagandă sovietică a fost principala sursă de materiale antisemite din întreaga lume. În acest scop, a adunat materiale din toate straturile arheologice posibile ale istoriei antisemite, de la Antichitatea clasică până la hitlerism. Volumul uriaș de materiale, de la articole și emisiuni care se repetau la infinit, până la lucrări de proporții, a început să rivalizeze cu acela al propagandei naziste. Cartea lui Trofim Kiciko, *Iudaism și sionism* (1968), vorbea de „ideea șovină a alegerii poporului evreu de către Dumnezeu, propaganda mesianismului și ideea de a conduce peste celelalte popoare ale lumii". Cartea lui Vladimir Begun, *Polzuciaia Kontrrevoliuția* (*Contrarevoluția care se târăște*) (1974), spunea că Biblia este „un manual fără egal pentru setea de sânge, ipocrizie, trădare, perfidie și degenerare morală"; nu era de mirare că sioniștii sunt gangsteri, deoarece își trăgeau ideile din „sulurile «sfintei» Tora și din preceptele Talmudului".[98] În 1972, gazeta Ambasadei sovietice de la Paris reproducea fragmente dintr-un pamflet țarist antisemit publicat în 1906 de Sutanele Negre, care au organizat pogromurile dinainte de 1914. În

acest caz s-a putut face apel la tribunalele franceze, care n-au ezitat să-l condamne pe editor (un membru de vază al Partidului Comunist Francez) pentru instigare la violență rasială.[99] Unele dintre materialele antisemite sovietice, care circulau în cercuri foarte înalte, erau de-a dreptul incredibile. Într-un memoriu adresat Comitetului Central la 10 ianuarie 1977, un expert sovietic antisemit, Valeri Emilianov, susținea că America se afla sub controlul unei conspirații sionisto-masonice aparent condusă de președintele Carter, dar, de fapt, era controlată de ceea ce el numea „Gestapoul B'nai B'rith". Sioniștii, spunea Emilianov, pătrundeau în societatea neevreilor prin intermediul masonilor, fiecare dintre aceștia fiind un informator sionist activ; sionismul însuși se baza pe „piramida iudeo-masonică"[100].

Piatra unghiulară a noului edificiu imaginar sovietic dedicat antisemitismului a fost pusă în 1970, când acuzația că sioniștii sunt succesorii rasiști ai naziștilor a fost „probată" prin „dovezi" că însuși Holocaustul lui Hitler ar fi fost o conspirație evreiasco-nazistă pentru a scăpa de evreii săraci care nu puteau fi de folos planurilor sioniste. S-a susținut chiar că Hitler și-ar fi preluat ideile de la Herzl. Liderii evrei-sioniști, acționând la ordinul evreilor milionari care controlau capitalul financiar internațional, i-ar fi ajutat pe SS și Gestapo să-i arunce pe evreii nedoriți fie în camerele de gazare, fie în kibutzurile din țara Canaanului. Această conspirație evreiasco-nazistă a fost folosită ca fundal de propaganda sovietică pentru acuzațiile de atrocități aduse guvernului israelian, mai ales în timpul și după operațiunile din Liban, din 1982. Întrucât sioniștii se aliaseră cu Hitler pentru a-i extermina pe cei nemerituoși dintre ai lor, scria *Pravda* pe 17 ianuarie 1984, nu era surprinzător că acum îi masacrau pe arabii libanezi, pe care oricum îi tratau ca pe niște suboameni. [101]

Aceste evoluții sinistre în politica antisemită a guvernului sovietic au fost mai mult decât o întoarcere la practicile țariste tradiționale, deși includeau marile teme cunoscute ale mitologiei țariste despre evrei. Mai întâi, guvernele țariste le permiseseră întotdeauna evreilor să scape prin emigrarea în masă. Apoi, regimul sovietic nu fusese depășit decât de cel al lui Hitler în exterminarea unor categorii întregi de populație, pe motive ideologice. Punerea unui semn de egalitate între evrei și sionism, un păcat capital în doctrina sovietică, avea să ușureze sarcina conducerii sovietice de a justifica în termeni ideologici măsurile extreme luate împotriva celor 1.750.000 de evrei din Rusia, cum a fost reactualizarea planului lui Stalin din 1952–1953 de a-i deporta în masă în Siberia, sau chiar mai rău.

Un alt factor neliniștitor era asemănarea izbitoare între propaganda sovietică antievreiască și materialele similare difuzate de aliații Rusiei în lumea arabă. Deosebirile erau mai mult de formă decât de substanță. Arabii erau mai puțin meticuloși în folosirea jargonului ideologic și utilizau uneori în mod deschis termenul „evreu" acolo unde rușii ar fi avut grijă să folosească termenul codificat de „sionist". În timp ce rușii copiau din *Protocoalele înțelepților Sionului* fără să menționeze sursa, arabii le publicau fără opreliște. Broșura aceasta circulase foarte mult în lumea arabă, fiind publicată în nenumărate ediții, începând din anii '20. Fusese citită de diverși lideri arabi, cum ar fi regele Faysal al Arabiei Saudite sau președintele Nasser al Egiptului. Acesta din urmă chiar a crezut ce a citit, spunându-i unui ziarist indian în 1957: „E foarte important s-o citiți. Am să vă dau un exemplar. Se dovedește fără nici un dubiu că trei sute de sioniști, care se cunosc unii pe alții, conduc soarta continentului european și că ei își aleg succesorii din anturajul lor."[102] Nasser a fost atât de impresionat de carte, încât fratele său a publicat o nouă ediție arabă în 1967. Extrase și sinteze din ea erau folosite în manualele de școală arabe și în manualele pentru educația forțelor armate arabe.[103] În 1972, o altă ediție a fost în topul bestsellerurilor din Beirut.

Toate aceste ediții, e bine s-o spunem, au fost special concepute pentru cititorii arabi, înțelepții fiind prezentați în contextul problemei palestiniene. *Protocoalele* nu erau singura carte antisemită clasică ce a supraviețuit în lumea arabă postbelică. Materiale defăimătoare despre sacrificiile ritualice, publicate la Cairo în 1890 sub titlul *Strigătul nevinovaților în cornul libertății*, și-au făcut reapariția în 1962, ca publicație oficială a guvernului Republicii Arabe Unite, sub titlul *Sacrificiile omenești talmudice*.[104] Motivul sângelui reapărea frecvent în ziarele arabe.[105] *Protocoalele* rămâneau însă sursa favorită, nu numai în țările arabe. Au fost publicate în Pakistan în 1967, iar guvernul iranian și ambasadele sale le-au folosit copios după venirea la putere, în 1979, a ayatollahului Khomeini, un adept fervent al teoriei antievreiești a conspirației. În mai 1984, publicația sa *Imam*, care tipărise deja extrase din *Protocoale,* acuza trupele britanice de intervenție din Insulele Falkland că săvârșesc atrocități la sfatul înțelepților Sionului.[106] Propaganda lui Khomeini descria adesea sionismul – alias evreii, care fuseseră în acțiune „timp de secole în întreaga lume, comițând crime de o gravitate de necrezut împotriva societăților și valorilor umane" – ca emanație a Satanei. Khomeini se înscria în linia medievală conform căreia evreii erau subumani

sau inumani, de fapt antiumani, constituind astfel o categorie de ființe care trebuiau exterminate. Antisemitismul său oscila însă în mod nebulos între antiiudaism, sectarismul islamic (musulmanii sunniți care guvernau Irakul vecin erau marionete sioniste și diavoli propriu-ziși) și ura împotriva Americii, „marele Satan". Îi venea greu să se hotărască dacă Satan manipulează Washingtonul prin intermediul evreilor, sau viceversa.

Antisemitismul arab era și el un amestec instabil de teme religioase și laice. El era ambivalent și în ce privește rolul lui Hitler și al naziștilor. Marele muftiu al Ierusalimului știuse despre Soluția Finală și o salutase. Hitler îi spusese că atunci când trupele sale vor ajunge în Orientul Mijlociu vor distruge așezările evreiești din Palestina.[107] După război, mulți arabi au continuat să-l considere erou pe Hitler. Când Eichmann a fost adus la judecată în 1961–1962, ziarul iordanian de limbă engleză *Jerusalem Times* a publicat o scrisoare în care-l felicita pentru că „a conferit o adevărată binecuvântare pentru omenire". Procesul avea „să culmineze într-o bună zi cu lichidarea celor șase milioane rămași, ca să-ți răzbune sângele"[108]. Pe de altă parte, propagandiștii antisemiți arabi se conformau adesea liniei sovietice, care spunea că evreii și naziștii lucraseră mână în mână și că sioniștii sunt urmașii naturali ai naziștilor. Mai ales în propaganda lor îndreptată împotriva Occidentului, guvernele arabe comparau forțele aeriene israeliene cu Luftwaffe, și IDF, cu SS-ul și Gestapoul. În diferite ocazii (uneori simultan), publicul arab era informat că Holocaustul fusese un eveniment fericit, un complot diabolic al evreilor și naziștilor, sau ceva care nu se petrecuse deloc, fiind o simplă invenție a sioniștilor. Dar oare când au fost teoreticienii antisemiți deranjați vreodată de contradicțiile interne ale aserțiunilor lor?

Cantitatea de material antisionist care inunda globul, atât din blocul sovietic, cât și din statele arabe, a fost amplificată mai întâi de Războiul de Șase Zile din 1967, care a avut efectul unui stimulent puternic pentru propaganda sovietică împotriva Israelului, apoi de evoluția prețului petrolului după Războiul de Iom Kipur din 1973, care a sporit considerabil fondurile arabe disponibile pentru propaganda antisionistă. Proporțiile și persistența calomniilor arabe au avut un efect anume, în mod inevitabil, mai ales la Națiunile Unite. Vechea Ligă a Națiunilor se dovedise extrem de ineficientă în a-i proteja pe evrei în perioada interbelică. Cel puțin însă ea nu încurajase în mod activ persecutarea acestora. Sesiunea din 1975 a Adunării Generale a Națiunilor Unite aproape că a ajuns să legitimeze antisemitismul. La 1 octombrie, l-a primit oficial pe președintele Idi Amin

al Ugandei, în calitatea sa de președinte al Organizației pentru Unitatea Africană. Amin devenise deja notoriu pentru masacrele din Uganda, participând direct la unele dintre ele. Era de asemenea cunoscută violența declarațiilor sale antisemite. El trimisese o telegramă secretarului general al ONU, la 12 septembrie 1972, în care aplauda Holocaustul și anunța că, de vreme ce nu i se ridicase o statuie lui Hitler în Germania, își propunea să o facă el în Uganda. În ciuda acestui fapt, sau poate tocmai de aceea, el a fost bine primit de Adunarea Generală. Mulți delegați la ONU, inclusiv blocurile sovietic și arab în întregime, l-au ovaționat în picioare înainte ca el să-și înceapă discursul, în care a denunțat „conspirația sionisto-americană" împotriva lumii și a cerut expulzarea Israelului din ONU și „desființarea" sa. Filipica sa grotescă a fost frecvent punctată cu aplauze, iar la final sala s-a ridicat din nou în picioare ca să-l ovaționeze. A doua zi, secretarul general al ONU și președintele Adunării Generale au dat un dineu public în onoarea sa. Două săptămâni mai târziu, la 17 octombrie, profesioniștii publicității antisemite sovietice și arabe au repurtat cel mai mare triumf al lor când cel de-al treilea comitet al Adunării Generale a adoptat, cu 70 de voturi pentru, 29 contra, 27 de abțineri și 16 absenți, o moțiune prin care sionismul era condamnat ca o formă de rasism. La 10 noiembrie, plenul Adunării Generale a adoptat rezoluția cu 67 de voturi pentru, 55 contra și 15 abțineri. Delegatul israelian Chaim Herzog a subliniat că momentul votului coincidea cu cea de-a 37-a comemorare a *Kristallnacht*-ului naziștilor împotriva evreilor. Delegatul american, Daniel P. Moynihan, a anunțat: „Statele Unite se ridică să declare în fața Adunării Generale a Națiunilor Unite și în fața întregii lumi că nu vor recunoaște, nu se vor conforma și nu vor fi niciodată de acord cu acest act infam."[109]

Una dintre principalele lecții ale istoriei evreilor este că atacurile verbale repetate vor fi urmate, mai devreme sau mai târziu, de acte de violență fizică. De atâtea ori de-a lungul secolelor, scrierile antisemite și-au creat o inerție proprie înfricoșătoare, care a culminat cu vărsarea de sânge evreiesc. Soluția Finală hitleristă a fost unică în atrocitatea ei, dar a fost totuși prefigurată de teoriile antisemite din secolul al XIX-lea. Torentul antisemit revărsat de Uniunea Sovietică și de statele arabe în perioada postbelică a generat propria sa formă de violență: terorismul de stat. Este ironic faptul că această armă a fost folosită împotriva sionismului, deoarece militanți sioniști ca Avraham Stern și Menahem Begin fuseseră cei care, s-ar putea spune, inventaseră terorismul în formele sale moderne, bine organizate și științifice. Faptul că acesta a fost îndreptat, la o scară mult mai

mare, împotriva statului pentru crearea căruia trăiseră și muriseră ei putea fi considerat ca încă o dovadă că idealiștii care își justifică mijloacele prin scop fac acest lucru spre propria lor pierzanie. Epoca terorismului internațional, creat de antisemitismul sovietic și arab postbelic, a fost inaugurată oficial în 1968, când Organizația pentru Eliberarea Palestinei a adoptat terorismul și crima în masă, ca principal instrument politic. OEP și diverșii săi rivali și imitatori și-au îndreptat atacurile mai ales împotriva țintelor israeliene, fără să facă vreo deosebire între cetățenii israelieni, sau sioniști, și evrei, cum nici ucigașii antisemiți tradiționali nu distinseseră între evreii religioși și evreii prin naștere. Atunci când membrii bandei Baader–Meinhof, o organizație fascistă de stânga din Germania, inspirată de propaganda antisemită sovietică, a deturnat un avion Air France care zbura de la Paris la Tel Aviv, la 27 iunie 1976, obligându-l să aterizeze în Uganda lui Idi Amin, teroriștii au avut grijă să-i despartă pe neevrei de evrei, care au fost duși în altă parte ca să fie omorâți. Unul dintre cei pe care voiau să-i omoare mai avea încă numărul din lagărul de concentrare SS tatuat pe braț.[110]

Terorismul la scara și nivelul de sofisticare ale celui practicat de OEP a fost o noutate amenințătoare. Pentru evrei nu era însă nimic nou în principiul terorismului. Teroarea fusese folosită împotriva lor de o mie cinci sute de ani și chiar mai mult. Pogromul fusese un instrument tipic al terorii antievreiești, al cărui scop primar nu era să-i omoare pe evrei, ci să-i supună prin frică și să-i facă să se resemneze în fața tratamentelor dure, să le inculce docilitatea obișnuită, care i-a făcut pe evrei să se supună Soluției Finale aproape fără luptă. Zilele acelea însă apuseseră. Terorismul era încă folosit împotriva evreilor, dar nu cu impunitate. Un exemplu a fost planul de asasinare a evreilor de la bordul cursei Air France. Raidul israelian de la Entebbe, care i-a salvat (pe toți, cu excepția unei bătrâne ucise de Amin), a dovedit capacitatea statului sionist de a-i apăra pe evreii în primejdie, aflați la peste 1.600 de kilometri depărtare de granițele sale. Israelul putea să acționeze direct și împotriva bazelor teroriste – și a și făcut-o. Cele mai mari baze se aflau în sudul Libanului, ocupat de OEP în anii 1970–1982. Începând cu 6 iunie 1982, forțele de apărare ale Israelului au distrus bazele și au eliberat întreaga zonă de OEP, care a fost forțată să se retragă într-o Tunisie neprimitoare; chiar și acolo, în 1985, s-a văzut că armata israeliană putea să ajungă până la cartierul general al OEP. Astfel de exerciții ale dreptului Israelului la autoapărare au fost uneori prost interpretate sau prost executate. Ele au dat naștere la critici, uneori și din partea priete-

nilor Israelului. Ocuparea sudului Libanului în 1982, care a implicat bombardamente israeliene masive și a făcut numeroase victime și refugiați în rândul arabilor, a fost o sursă de aprige dispute între Israel și aliații săi, și chiar în interiorul Israelului. Ea a reprezentat și fundalul pentru asasinarea refugiaților musulmani de către arabii falangiști creștini, în taberele de la Sabra și Shatilla, la 16 septembrie. Episodul a fost abil exploatat de propagandiștii arabi și sovietici și prezentat în mediile occidentale ca fiind responsabilitatea israelienilor. Begin, încă prim-ministru al Israelului la vremea respectivă, comenta cu amărăciune la o întrunire a Cabinetului, trei zile mai târziu: „Goii îi omoară pe goi, și vina e dată pe evrei."[111] Israelienii au avut inspirația să ordone o anchetă judiciară independentă, care a stabilit cum au stat lucrurile și care l-a blamat într-o oarecare măsură pe ministrul israelian al apărării, Ariel Sharon, pentru că nu prevăzuse și nu împiedicase omorurile.[112]

Spectacolul evreilor care ucideau, mai ales ucideau în mod nedrept, era tulburător pentru ei. Posibilitatea fusese prevăzută în *Kuzari*, scrisă de Iehuda Halevi pe la 1140, sub forma dialogului între un rabin și înțeleptul rege al kazarilor, astfel: *„Rabinul:* Relația noastră cu Dumnezeu este mult mai apropiată decât dacă am fi ajuns deja la mărire pe pământ. *Regele:* Ar putea fi astfel, dacă umilința voastră ar fi voluntară. Ea este însă involuntară, și, dacă v-ar sta în putință, ați ucide. *Rabinul:* Ai atins punctul nostru slab, O, rege al kazarilor!" Și totuși, dreptul de a omorî pentru autoapărare este inerent condiției umane. Fiecare om are acest drept. Statul îl poate exercita doar prin transfer, în numele comunității, și pe o scară mai mare. Evreilor, mereu preocupați – aproape obsedați – de sanctitatea vieții, le venea greu să accepte rolul de ucigaș al statului. Pentru ei, acesta era blestemul lui Saul. El aruncase o umbră asupra vieții celui mai mare rege al lor, și de aceea David, care vărsase sânge, nu putuse să ridice Templul. Între blestemul lui Saul și realitatea Auschwitz-ului nu putea fi însă vorba de o alegere reală. Evreii trebuiau să obțină un stat al lor, cu toate consecințele morale decurgând din asta, ca să poată supraviețui.

Nevoia unui Sion laic nu a slăbit în primii patruzeci de ani de istorie a statului, ci dimpotrivă. Statul fusese creat ca să primească victimele antisemitismului european, iar după Holocaust, să-i găzduiască pe supraviețuitorii acestuia. El servise și ca să-i primească pe cei expulzați din comunitățile evreiești arabe. Însăși îndeplinirea acestor scopuri era suficientă ca să-i justifice existența. Apăreau însă sarcini noi. Devenise clar, în deceniile postbelice, că regimul

sovietic nu era mai înclinat să ajungă la o acceptare pașnică a cetățenilor săi evrei decât fusese predecesorul său țarist. Realitatea sugera că evreii se puteau confrunta cu un pericol colectiv mult mai mare decât oricând. Așadar, unul dintre obiectivele primordiale ale israelienilor a fost să-i scoată pe cei 1.750.000 de frați evrei de sub puterea sistemului sovietic. Trebuiau să se pregătească, pe termen scurt, să accepte o emigrare în masă de tipul celei provocate de cruzimile regimului țarist. Totodată, trebuiau să fie gata, la nevoie, să mute munții din loc, dacă ura regimului sovietic împotriva evreilor avea să capete alte forme.

Statul Israel a dobândit un scop și mai sumbru. El era refugiul suveran al oricărui evreu aflat în primejdie, oriunde în lume. Era apărătorul evreilor deja reuniți între granițele sale. Reprezenta singura garanție fizică a faptului că un alt Holocaust nu se va mai putea produce. Campania neîncetată de antisemitism violent purtată de inamicii săi sovietici și arabi tindea să arate că, laolaltă sau separat, ei ar putea încerca să impună o altă Soluție Finală, dacă li se dădea prilejul. Israelul trebuia să-și asume o astfel de eventualitate și să se înarmeze împotriva ei. Se putea încrede în promisiunile de protecție ale Statelor Unite, dar, în ultimă instanță, un stat suveran trebuie să se ocupe singur de apărarea sa. Israelul trebuia să aibă așadar mijloacele necesare ca să provoace pagube inacceptabile unui agresor potențial, oricât de puternic ar fi fost acesta. Dacă David trebuia să-l înfrunte pe Goliat, avea nevoie de o praștie. În timpul celui de-al Doilea Război Mondial, savanții evrei jucaseră un rol esențial în producerea primelor arme nucleare. Făcuseră acest lucru pentru că le era teamă că Hitler va pune primul la punct bomba atomică. În anii '50 și '60, pe măsură ce creștea ostilitatea sovieticilor și arabilor împotriva Israelului, oamenii de știință israelieni au lucrat ca să înarmeze statul cu un mijloc de descurajare. La finele anilor '70 și în anii '80, ei au creat o capacitate nucleară a cărei existență a rămas secretă, dar care a fost înțeleasă acolo unde efectul ei avea să fie cel mai puternic. Israelul a fost astfel în măsură să îndeplinească două dintre sarcinile noi pe care circumstanțele le plasaseră asupra sa.

Ar fi greșit însă să încheiem istoria evreilor în această notă sumbră. Istoria evreilor poate fi prezentată ca o succesiune de momente apoteotice și de catastrofe. Ea poate fi considerată și ca un continuum perpetuu de studiu meticulos, de activitate rodnică și de episoade de viață comunitară, multe dintre ele rămase nescrise. Durerea are voce, dar fericirea e mută. Istoricul trebuie să țină cont de asta. Timp de peste patru mii de ani, evreii au dovedit nu numai că sunt mari su-

pravieţuitori, ci şi că sunt extrem de abili să se adapteze societăţilor în care au fost aruncaţi de soartă şi să împărtăşească toate bucuriile omeneşti pe care le puteau oferi ele. Nici un popor nu a fost mai capabil să îmbogăţească sărăcia şi să umanizeze bogăţia, sau să transforme necazul în ceva creator. Această capacitate izvorăşte dintr-o filozofie morală pe cât de solidă, pe atât de subtilă, şi care s-a modificat doar foarte puţin de-a lungul mileniilor, tocmai pentru că a dovedit că serveşte scopurile celor care o împărtăşesc. Numeroşi evrei, din toate timpurile, au gemut sub povara iudaismului, însă au continuat să ducă această povară, deoarece ştiau, în sufletul lor, că ea este cea care îi poartă pe ei. Evreii au fost supravieţuitori pentru că stăpâneau legea supravieţuirii.

Istoricul trebuie să ţină deci seama şi de faptul că iudaismul a fost întotdeauna mai mare decât suma aderenţilor săi. Iudaismul i-a creat pe evrei, nu viceversa. Filozoful Leon Roth spunea: „Iudaismul e primul. El nu este un produs, ci un program, iar evreii sunt instrumentele realizării sale."[113] Istoria evreilor nu este doar cronica faptelor fizice, ci şi cea a noţiunilor metafizice. Evreii credeau că au fost creaţi şi că li s-a ordonat să fie o lumină pentru ceilalţi, şi s-au conformat cum au putut mai bine. Rezultatele, fie că le privim în termeni religioşi sau laici, au fost remarcabile. Evreii au dat lumii monoteismul etic, care ar putea fi descris ca aplicare a raţiunii la divinitate. Într-o epocă mai laică, ei au aplicat principiile raţionalismului la întreaga gamă de activităţi umane, adesea în avans faţă de restul omenirii. Lumina pe care au difuzat-o a deranjat, dar a şi iluminat, deoarece a revelat adevăruri dureroase despre spiritul omenesc, ca şi căile prin care acesta se putea înălţa. Evreii au excelat în a spune adevăruri, şi acesta este unul dintre motivele pentru care au fost urâţi atât de mult. Un profet poate fi temut şi uneori venerat, dar unde s-a văzut profetul care să fie iubit? Profetul trebuie însă să profeţească, şi evreii vor continua să caute adevărul, aşa cum îl văd ei, oriunde ar duce acesta. Istoria evreilor ne învaţă, dacă se poate învăţa aşa ceva, că există totuşi un scop al existenţei umane şi că nu ne naştem ca să trăim şi să murim ca animalele. Continuând să dea un sens creaţiei, evreii se vor îmbărbăta din îndemnul, de trei ori repetat, în nobilul capitol întâi al Cărţii lui Iosua: „Fii tare şi curajos, să nu te temi, nici să te spăimântezi, căci Domnul Dumnezeul tău este cu tine pretutindenea, oriunde vei merge."[114]

EPILOG

În *Antichități iudaice,* Iosephus îl descrie pe Avraam drept „un om cu un mare spirit de pătrundere", care „avea concepte despre virtute mai înalte decât mulți alții din vremea sa". De aceea „s-a hotărât să schimbe pe de-a-ntregul părerile pe care toți le aveau atunci despre Dumnezeu". Un mod de a rezuma patru mii de ani de istorie a poporului evreu este acela de a ne pune întrebarea ce s-ar fi întâmplat cu rasa umană dacă Avraam nu ar fi avut acel mare spirit de pătrundere sau dacă ar fi rămas în Ur și și-ar fi păstrat pentru sine conceptele înalte, și nu și-ar fi făcut apariția nici un popor evreu anume. Cu siguranță că lumea fără evrei ar fi fost un loc cu totul diferit. Omenirea ar fi ajuns în cele din urmă la aceleași reflecții ca ale evreilor. Dar nu putem fi siguri de acest lucru. Toate marile descoperiri conceptuale ale intelectului par evidente și inevitabile odată ce au fost revelate, dar e nevoie de un anumit geniu pentru a le formula prima oară. Evreii au avut acest har. Lor le datorăm conceptul de egalitate în fața legii, atât a celei divine, cât și a celei umane; conceptul de sanctitate a vieții și de demnitate a ființei umane; de conștiință individuală și astfel de mântuire personală; de conștiință colectivă și deci de responsabilitate socială; de pace ca ideal abstract și de dragoste ca fundament al dreptății, și multe altele, care constituie inventarul moral al minții umane. Fără evrei, lumea ar fi fost mai goală.

Mai presus de orice, evreii ne-au învățat cum să explicăm logic necunoscutul. Rezultatul a fost monoteismul și cele trei mari religii care-l profesează. Aproape că nu ne putem imagina cum ar fi evoluat lumea fără aceste religii. Iar pătrunderea intelectuală în necunoscut nu se oprește câtuși de puțin la ideea de Dumnezeu singular. Într-adevăr, monoteismul în sine poate fi văzut ca o piatră de hotar pe drumul care duce popoarele la renunțarea la Dumnezeu. Evreii au raționalizat mai întâi panteonul idolilor într-o singură Ființă Supremă, apoi a început procesul de explicare logică a Lui în afara existenței. În perspectiva absolută asupra istoriei, Avraam și Moise pot

să pară mai puțin importanți decât Spinoza. Căci impactul evreilor asupra omenirii a fost proteic. În Antichitate, au fost marii inovatori în religie și morală. În Evul Mediu timpuriu și în Europa medievală, ei erau încă un popor avansat care mai transmitea din când în când învățături și tehnologie. Treptat, n-au mai fost în avangardă, rămânând în urmă, până când, către sfârșitul secolului al XVIII-lea, au ajuns să fie priviți ca o ariergardă târâtă prin noroaie și obscurantistă, în marșul umanității civilizate. Dar apoi a venit o a doua explozie uluitoare de creativitate. Spărgând ghetourile, ei au transformat încă o dată gândirea umană, de data asta în sfera seculară. Mare parte din inventarul mental al lumii moderne este de producție evreiască.

Evreii nu au fost doar inovatori. Au fost și exemple și întruchipări ale condiției umane. Păreau să prezinte toate inevitabilele dileme ale omului într-o formă superioară și limpede. Ei au fost în mod esențial „străini și călători pe pământ". Dar oare nu suntem cu toții astfel pe această planetă din care fiecare beneficiem de o mică arendă de șaptezeci de ani*? Evreii au fost emblema omenirii fără de casă și vulnerabile. Dar oare nu este întregul pământ doar un lagăr de tranzit temporar? Evreii erau idealiști împătimiți, care năzuiau spre perfecțiune, și în același timp oameni fragili, ducând dorul îndestulării și al siguranței. Voiau să se supună legii imposibile a lui Dumnezeu și voiau în același timp să rămână în viață. În asta constă dilema uniunilor de triburi iudaice din Antichitate, care încercau să combine superioritatea morală a teocrației cu cerințele practice ale unui stat capabil să se apere. Dilema a fost recreată în epoca noastră în forma statului Israel, întemeiat pentru a împlini un ideal umanitar, descoperind în practică faptul că trebuie să fie nemilos pentru a supraviețui într-o lume ostilă. Dar nu este asta o problemă recurentă, care afectează toate societățile umane? Cu toții vrem să construim Ierusalimul. Cu toții ne reîntoarcem la Orașele Câmpiei. Se pare că evreii au rolul de a concentra și dramatiza aceste experiențe comune ale omenirii și de a preschimba soarta lor particulară într-o morală universală. Dar dacă evreii au acest rol, cine l-a scris pentru ei?

Istoricii ar trebui să se ferească de a căuta modele providențiale în evenimente. Se pot găsi cu mare ușurință, pentru că suntem creaturi naive, născute pentru a crede și dotate cu imaginații puternice, care produc cu ușurință și rearanjează datele pentru a se potrivi oricărei scheme transcendentale. Cu toate acestea, un scepticism excesiv

* Vezi Psalmi 90, 10: „Anii noștri s-au socotit ca pânza unui păianjen; zilele anilor noștri sunt șaptezeci de ani..." (*n.ed.*).

poate să producă o distorsiune la fel de gravă ca și credulitatea. Istoricul trebuie să ia în considerare toate tipurile de dovezi, inclusiv cele care sunt sau par să fie metafizice. Dacă primii evrei ar putea să treacă în revistă, alături de noi, istoria urmașilor lor, nu ar găsi nimic surprinzător în ea. Au știut dintotdeauna că societatea evreiască era aleasă drept proiect-pilot pentru întreaga rasă umană. Faptul că dilemele, dramele și catastrofele evreilor trebuie să fie exemplare, impresionante, li s-ar părea foarte firesc. Faptul că, de-a lungul mileniilor, evreii atrag o asemenea ură fără egal și cu adevărat inexplicabilă ar fi un lucru regretabil, dar de așteptat. Mai presus de orice, faptul că evreii supraviețuiesc încă, în vreme ce toate celelalte popoare antice au fost strămutate sau au pierit în uitarea istoriei era un lucru previzibil. Cum ar putea fi altfel? Așa a hotărât Providența, și evreii s-au supus. Istoricul ar putea spune: nu există Providență. Poate că nu. Dar încrederea umană într-o asemenea dinamică istorică, dacă este puternică și suficient de tenace, este o forță în sine, care împinge mai departe evenimentele. Evreii au crezut cu atâta pasiune și în mod unanim că sunt un popor special, pentru o perioadă atât de lungă, încât au devenit un asemenea popor. Și au avut cu adevărat un rol pentru că și l-au scris singuri. Poate că aici se află cheia poveștii lor.

GLOSAR

Agada: Partea ne-juridică din Talmud și din Midrash, povestiri, folclor, legende etc., opusă Legii ca atare (Halacha).

Alia: „Urcarea"; emigrarea în Israel; chemarea de a citi Legea în sinagogă.

Am ha-aretz: Lit. „Poporul pământului"; poate să însemne „băștinași", uneori folosit în sens peiorativ, desemnând ignoranța; oamenii de rând; populația în întregul ei.

Amoraim: Cărturarii evrei, din secolele III–VI d.Cr., care au produs *Ghemara*.

Ashkenazi: Evreii germani; evreii din vestul, centrul și răsăritul Europei, spre deosebire de evreii sefarzi.

Baal Shem: „Stapân al numelui sfânt"; un cabalist erudit care știa cum să folosească puterea numelui sfânt; un erudit, de obicei hasidic.

Bar: „Fiul lui" (aramaică) în nume personale. „Ben" (ebraică) înseamnă același lucru.

Bar-mitzva: Inițierea în treburile comunității a băiatului evreu în vârstă de treisprezece ani (majoratul religios iudaic).

Bet din: Instanță rabinică.

Cabala: Misticism iudaic. „Cabala practică" este o formă de magie.

Casher: Mâncare care respectă legile alimentare ale evreilor; *cashrut*.

Cohen: Evreu de descendență sacerdotală ori aaronică.

Conversos: Termen spaniol și medieval pentru evreii care s-au convertit la creștinism, precum și pentru descendenții acestora (convertiți).

Daian: Judecător în instanța rabinică.

Diaspora: Termen colectiv pentru populația împrăștiată în afara granițelor lui Eretz Israel și pentru evreii care o compun.

Exilarh: Conducător mirean al evreilor din Babilonia.

Galut: Exilul; comunitatea exilată.

Gaon: Mai-marele academiei babiloniene.

Gget: Act evreiesc de divorț.

Ghemara: Reguli ale amoraimilor, completând Mishna și constituind o parte din Talmud.

Gheniza: Arhiva scrierilor sacre; se referă de obicei la cea existentă în Fustat (vechiul Cairo).

Golem: Un om artificial, căruia i se dă viață prin intermediul magiei.

Hagana: Forță de apărare a evreilor sub mandatul britanic, care a devenit fundamentul armatei israeliene.

Halacha: O decizie judecătorească general acceptată în cadrul legii rabinice și parte a Talmudului, care se ocupă de probleme juridice, diferită de Agada.

Hanuca: Sărbătoare care celebrează victoria macabeilor împotriva grecilor păgâni.

Hasidim: Adepți ai formei fervente a iudaismului cu puternice elemente mistice, de obicei în Europa răsăriteană.

Haskala: Forma iudaică a Iluminismului european din secolul al XVIII-lea. Adeptul acestei forme se numea *maskil*.

Hazan: Liderul rugăciunilor liturgice.

Heder: Școală primară iudaică.

Herem: Excomunicare.

Histadrut: Federația israeliană a muncitorilor.

Ieșiva: Academie rabinică. Șeful acesteia se numește *roș ie și va*.

Iom Kipur: Ziua Ispășirii.

Irgun: Aripă militară clandestină a mișcării revizioniste din Israel, 1931–1949.

Ishuv: Așezare; comunitatea evreiască din Eretz Israel înainte de crearea statului.

Iudaismul conservator: Termen folosit în Statele Unite pentru cultul iudaic care modifică Legea pentru a satisface nevoile moderne, evitând însă toate schimbările aduse de iudaismul reformat.

Iudaismul ortodox: iudaism tradițional, bazat pe respectarea strictă a Legii.

Iudaismul reformat: Cult evreiesc care modifică Legea pentru a putea răspunde cerințelor moderne.

Karait: Membru al sectei iudaice din secolul al VIII-lea, care respingea Legea Orală sau învățătura rabinică postbiblică, urmând strict și în exclusivitate Biblia.

Ketuba: Contractul de căsătorie la evrei.

Kibutz: Așezare evreiască, de obicei agricolă, unde bunurile sunt deținute în comun.

Kidush: Binecuvântarea vinului, înainte de Sabat sau înainte de a lua masa la sărbători.

Kneset: Parlamentul israelian.

Legea Orală: Opusă Torei scrise ori Bibliei; transpusă pentru prima oară în scris în Mishna.

Levirat: Căsătorie obligatorie a văduvei fără copii cu fratele decedatului (Deuteronomul 25:5).

Maghid: Predicator hasidic popular.

Marranos: Evrei ascunși, descendenți ai evreilor spanioli și portughezi obligați să se convertească.

Maskil: Adept al iluminismului iudaic sau al Haskalei.

Masoretic: Cuvânt folosit pentru tradiția comun acceptată de scriere și pronunțare a Bibliei.

Menora: Lampa cu șapte brațe folosită în Templu; candelabrul cu opt brațe folosit de Hanuca.

Mezuza: Versuri din Tora prinse de ușile caselor evreiești.
Midrash: O interpretare a Scripturii sau o culegere de asemenea texte.
Minian: Cvorum (zece evrei adulți) pentru rugăciunile comunitare.
Mishna: Versiune codificată a Legii Orale iudaice.
Mohel: Cel care execută circumcizia.
Moshav: Cooperativa micilor proprietari din Israel.
Naghid: Capul comunității evreiești în epoca medievală.
Nasi: Președintele Sanhedrinului; prinț evreu; descendent al lui Hilel, recunoscut ca patriarh evreu.
Palmah: Unitățile de militari de profesie din Hagana.
Parnas: Oficialitatea principală a sinagogii ori șeful ales al mirenilor.
Pilpul: Discuție sau dispută talmudică, adeseori mergând până la despicarea firului în patru.
Piyut: Poem liturgic în ebraică.
Purim: Sărbătoare ce comemorează eliberarea evreilor persani de către Estera.
Rabi: „Dascăl" în sens literal; dascăl religios.
Responsum: Punct de vedere scris, răspunzând întrebărilor legate de Lege.
Revizionist: Adept al mișcării sioniste disidente condusă de Jabotinski.
Rosh Hashana: Anul Nou evreiesc.
Sabat: Intervalul de timp de după apusul soarelui în ziua de vineri și până după lăsarea întunericului în ziua de sâmbătă.
Sanhedrin: Curtea Supremă a erudiților religioși în a doua uniune de triburi.
Sidur: Carte de rugăciune.
Shabetaian: Adept al falsului Mesia, Shabetai Tzvi.
Shadhan: Petitor/petitoare; petirea se numește *shiduh*.
Shamas: Paracliser la sinagogă.
Shechina: Literal „locuință"; prezența spirituală a lui Dumnezeu pe pământ.
Sheitel: Perucă purtată de evreica ortodoxă în public.
Shema: Mărturisirea iudaică a credinței (Deuteronomul 6:4).
Shiksa: Tânără neevreică.
Shofar: Corn de berbec pentru liturghie.
Shohet: Măcelar care sacrifică animalele după ritualul prescris de Legea iudaică.
Shtetl: Orășel evreiesc în Europa de Est.
Shulchan Aruch: Faimosul cod al lui Iosef Caro de legi iudaice.
Sukot: Sărbătoarea Tabernaculelor.
Talit: Șal de rugăciune.
Tanaim: Eruditi rabinici din perioada Mishna.
Targum: Traducerea în aramaică a Bibliei ebraice.
Tefilin: Filacterii sau mici cutii de piele prinse de braț sau de frunte în timpul rugăciunilor.
Tora: Pentateuhul, sau sulul care conține aceste texte; întregul corp al Legii și învățăturii iudaice.

Tosefta: Colecție de învățături tanaice legate de Mishna.
Tzadik: Lider hasidic ori om sfânt.
Zohar: Principala lucrare din Cabala, un comentariu mistic la Pentateuh.
Zonă de rezidență: Cele douăzeci și cinci de provincii țariste în care li s-a acordat drept de rezidență permanentă evreilor ruși.

NOTE

Partea întâi: ISRAELIȚII

1. Pentru descrierea și planul mormintelor, vezi L.H. Vincent *et al., Hebron: Le Haram el-Khalil, sépulture des patriarches* (Paris, 1923); *Encyclopaedia Judaica*, XI, pp. 671.
2. G.L. Strange, *Palestine Under the Moslems* (London, 1890), 309ff.
3. E. Sarna, *Understanding Genesis* (London, 1967), 168ff.
4. Herbert Hahn, reactualizat de H.D. Hummel, *The Old Testament in Modern Research* (London, 1970); R. Grant, *A Short History of the Interpretation of the Bible* (New York, 1963).
5. Traducere în engleză publicată la Edinburgh, 1885; New York, 1957.
6 M. Noth, *The History of Israel* (ediția a doua, London, 1960); A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion* (New York, 1968).
7. G. Mendenhall și M. Greenberg, „Method in the Study of Early Hebrew Literature", în J.Ph. Hyatt (ed.), *The Bible in Modern Scholarship* (Nashville, New York, 1964), pp. 15–43.
8. Vezi W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (ediția a treia, Baltimore, 1953) și *Yahweh and the Gods of Canaan* (London, 1968); Kathleen Kenyon, *Archaeology in the Holy Land* (ediția a patra, London, 1979) și *The Bible and Recent Archaeology* (London, 1978).
9. Deuteronomul 4:19.
10. R.D. Barnett, *Illustrations of Old Testament History* (London, 1966), cap. 1, „The Babylonian Legend of the Flood".
11. Facerea 11:31.
12. L. Woolley *et al.*, *Ur Excavations* (British Museum, London, 1954); L. Woolley, *The Sumerians* (London, 1954).
13. M.E.L. Mallowan, „Noah's Flood Reconsidered", *Iraq 26* (1964).
14. W.G. Lambert și A.R. Millard, *Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood* (London, 1970); E. Sollberger, *The Babylonian Legend of the Flood* (ediția a treia, Trustees of the British Museum, London, 1971).
15. *Cambridge Ancient History*, II (ediția a treia, 1970), 353ff.
16. Facerea 9:18.
17. *Encyclopaedia Judaica,* v 330; Michael Grant, *A History of Ancient Israel* (London, 1984), p. 32.
18. Pentru un rezumat al calculelor, vezi R.K. Harrison, *Introduction to the New Testament* (London, 1970).

19. Vezi Kenyon, *Archaeology of the Holy Land* (London, 1960), pentru concordanțele între mormintele din epoca mijlocie a bronzului de la marginea orașului Ierihon și Peștera Macpela; Nelson Glueck, „The Age of Abraham in the Negev", *Biblical Archaeologist* 18 (1955).
20. A. Parrot, *Mari, une ville perdue* (Paris, 1935).
21. D.H. Gordon, „Biblical Customs and the Nuzi Tablets", *Biblical Archaeologist* 3 (1940).
22. P. Matthiae, „Ebla à l'Époque d'Akkad", *Académie des inscriptions et belles-lettres: compte-rendu* (Paris, 1976).
23. A. Malamat, „King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies", *Journal of the American Oriental Society* 88 (1968); „Northern Canaan and the Mari Texts", în J.A. Sanders (ed.), *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century* (Garden City, NY, 1970), pp. 167–177; și „Mari", *Biblical Archaeologist*, 34 (1971).
24. Facerea 25:29–34.
25. Citat în R.K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (London, 1970).
26. C.H. Gordon, „Abraham of Ur", în D.Winton Thomas (ed.), *Hebrew and Semitic Studies Presented to G.R. Driver* (Oxford, 1962), pp. 77–84; E.A. Speiser, *Genesis, Anchor Bible* (Garden City, NY, 1964). Vezi, de asemenea, M. Grunberg, „Another Look at Rachel's Theft of the Terraphin", *Journal of Biblical Literature* 81 (1962).
27. Kenyon, *The Bible and Recent Archaeology*, pp. 7–24.
28. J.-R. Kupper, *Les Nomades de Mésopotamie au temps des rois de Mari* (Paris, 1957); I.J. Gelb, „The Early History of the West Semitic Peoples", *Journal of Cuneiform Studies*, 15 (1961).
29. E.A. Speiser, „The Biblical Idea of History in Its Common Near Eastern Setting", în Judah Goldin (ed.), *The Jewish Experience* (Yale, 1976).
30. Facerea 26:16.
31. Facerea 16:12.
32. J.L. Myers, *The Linguistic and Literary Form of the Book of Ruth* (London, 1955); Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan,* pp. 1–25; S. Daiches, *The Song of Deborah* (London, 1926).
33. S.W. Baron, *Social and Religious History of the Jews* (ediția a doua, New York, 1952), 1, I, p. 44. Grant, *A History of Ancient Israel*, 32ff.
34. Iosua 24:2.
35. Isaia 29:22.
36. Speiser, *op. cit.*
37. G.E. Wright, „How Did Early Israel Differ from Her Neighbours?", *Biblical Archaeology* 6 (1943); Baron, *op. cit.*, i, I, p. 48.
38. Facerea 22:2 spune „pe Isaac, pe singurul tău fiu", adică cel făcut de Sarra.
39. *Encyclopaedia Judaica,* ii, pp. 480–486; Filon, *De Abrahamo,* pp. 177–199, 200–207; Maimonides, *Guide of the Perplexed*, 3:24; Nahmanides, *Works,* ed. C.B. Chavel (London, 1959), i, pp. 125–126.
40. *Fear and Trembling* (trad.), Penguin Classics (Harmonsdsworth, 1985).
41. Ernst Simon în *Conservative Judaism* 12 (primăvara 1958).

42. Facerea 22:14.
43. *Ibid.*, 22:18.
44. Această temă este ingenios tratată de Dan Jacobson, *The Story of the Stories: The Chosen People and Its God* (London, 1982).
45. Abot 6:10 (baraita, Tora kiniană); citată de Samuel Belkin în *In His Image: The Jewish Philosophy of Man as Expressed in the Rabbinical Tradition* (London, 1961).
46. Midrash Tehilim 24:3.
47. Leviticul 25:23; Cartea întâi a Cronicilor 29:15; Psalmii 38:17.
48. Facerea 15:18–21.
49. Facerea 17:8.
50. W.D. Davies, *The Territorial Dimensions of Judaism* (Berkeley, 1982), pp. 9–17.
51. Gerhard von Rad, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (trad., Edinburgh, 1966); J.A. Sanders, *Torah and Canon* (Philadelphia, 1972).
52. În Facerea 32:28 și 35:10.
53. În Facerea 37:1.
54. Facerea 29:30; 35:16–18; 48:5–6.
55. Facerea 25:13–16; 22:20–24; 10:16–30; 36:10–13.
56. W.F. Albright, „The Song of Deborah in the Light of Archaeology", *Bulletin of the American School of Oriental Research*, 62 (1936); H.M. Orlinsky, „The Tribal System of Israel and Related Groups in the Period of Judges", *Oriens Antiquus*, 1 (1962).
57. O. Eissfeldt în *Cambridge Ancient History*, II, ii, cap. XXXIV, „The Hebrew Kingdom", 537ff.
58. Facerea 14:18–20; 17:1; 21:33.
59. Pentru Shehem, vezi W. Harrelson, B.W. Anderson și G.E. Wright, „Shechem, «Navel of the Land»", în *Biblical Archaeologist*, 20 (1957).
60. Facerea 48:22.
61. Iosua 8:30–35.
62. *Cambridge Ancient History*, II, ii, pp. 314–317.
63. Baron, *op. cit.*, i, I, p. 22.
64. Facerea 41:39.
65. *Encyclopaedia Judaica,* x, p. 205.
66. Ieșirea 1:11.
67. *Cambridge Ancient History*, II, ii, pp. 321–322.
68. H.H. Ben Sasson (ed.), *A History of the Jewish People* (trad., Harvard, 1976), 42ff.
69. 1 Regi, 6:1 (3 Regi, în ediția românească a Bibliei) se referă la „anul patru sute optzeci după ieșirea fiilor lui Israel din Egipt, în al patrulea an al domniei lui Solomon peste Israel". Domnia lui Solomon este prima din istoria Israelului pentru care avem date exacte.
70. B. Couroyer, „La résidence Ramesside du Delta et la Rames Biblique", *Revue biblique* 53 (1946).
71. Ben Sasson, *op. cit.*, p. 44; *Cambridge Ancient History*, II, ii, pp. 322–323.
72. Deuteronomul, 4:23–24; Ieșirea 19:4–6.
73. Ieșirea 4:10ff.

74. Ieșirea 18:14–24.
75. Sifra 45d; *Encyclopaedia Judaica*, xii, p. 568.
76. Eusebius (decedat aprox. 359 î.Cr.) a rezumat mare parte din această tradiție în a sa *Praeparatio Evangelica,* 9:26–27 etc.
77. Iosephus, *Contra Apionem*, 2:154.
78. Filon, *Questiones et Solutiones in Gesesin*, 4:152; *De Providentia*, 111.
79. Numenius, *Fragments* (ed. E.A. Leemans, 1973), pp. 19, 32.
80. Reprodus în Iosephus, *Contra Apionem*, 1:228ff.; Theodore Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaisme* (Paris, 1895).
81. Marx către Engels, 10 mai 1861; 30 iulie 1862; *Marx–Engels Works*, vol. XXX, pp. 165, 259.
82. *Moses and Monotheism* (London, 1939).
83. Ieșirea 1:9–10.
84. C.J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient Near East* (London, 1948).
85. Speiser, *op. cit.*
86. Enid B. Mellor (ed.), *The Making of the Old Testament* (Cambridge, 1972).
87. Pentru exemple de coduri, vezi James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (ediția a treia, Princeton, 1969).
88. Moshe Greenberg, „Some Postulates of Biblical Criminal Law", în Goldin, *op. cit.*
89. Deuteronomul 22:22–24; Leviticul 20:10.
90. Ieșirea 21:22ff.
91. Ieșirea 21:29; vezi A. van Selms, „The Goring Ox in Babylonian and Biblical Law", *Archiv Orientali* 18 (1950).
92. Deuteronomul 24:16, 5:9; Ieșirea 20:5. Există totuși exemple ale legii talionului aplicate în povestirile biblice, de exemplu fiii lui Saul. Iosua 7; Cartea a doua a lui Samuel 21 (Cartea întâi a Regilor, în ediția românească a Bibliei).
93. Deuteronomul 25:3; E.A. Hoebel: *The Law of Primitive Man* (Harvard, 1954); G.R. Driver și J.C. Miles, *The Babylonian Laws*, 2 vol. (Oxford, 1952); W. Kornfeld, „L'Adultère dans l'Orient antique", *Revue biblique* 57 (1950).
94. J.J. Stamm și M.E. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research* (New York, 1967).
95. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 35.
96. G. Mendenhall, *Biblical Archaeology*, 17 (1954).
97. Prezentat, cu referințe la textele biblice, în *Encyclopaedia Iudaica*, v 763–782.
98. Ieșirea de la 21:1 la 22:16; O. Eissfeldt în *Cambridge Ancient History*, II, ii, cap. XXXIV, 563; vezi J.P.M. Smith, *The Origin and History of Hebrew Law* (Chicago, 1960).
99. A. van Selms, *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature* (New York, 1954).
100. D.R. Mace, *Hebrew Marriage* (New York, 1953).
101. Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (trad., New York, 1961), pp. 46–47.

102. J.M. Sasson, „Circumcision in the Ancient Near East", *Journal of Biblical Literature* 85 (1966).
103. Ieșirea 4:25; Iosua 5:2–3.
104. Baron, *op. cit.*, i, I, pp. 6–7.
105. Iezechiel 20:12.
106. Leviticul 17:14; Facerea 9:4; Facerea 38:24. Vezi I.M. Price, „Swine in Old Testament Taboos", *Journal of Biblical Literature* 44 (1925).
107. I Regi (III Regi) 22:11.
108. II Regi (IV Regi) 2:23.
109. A.H. Godbey, „Incense and Poison Ordeals in the Ancient Orient", *American Journal of Semitic Languages* 46 (1929–1930).
110. Vezi exemple cu referințe în George Fohrer, *History of Israelite Religion* (trad., London, 1973), p. 233.
111. Von Rad, *op. cit.*, „Some Aspects of the Old Testament World View".
112. Ieșirea 34:13–16.
113. Aceasta era opinia înțeleptului mishnaic Simeon ben Assai; Sifra despre Leviticul 19:18.
114. *Contra Apionem* (Loeb Classic), 2:165.
115. Berakot 2:2.
116. *De Specialibus legibus* (Loeb Classics, 1950), 4:237.
117. Belkin, *op. cit.*, pp. 15–18.
118. Epistola întâia către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel 1:19–20.
119. Pentru o discuție despre acest loc de pe muntele Sinai, vezi *Cambridge Ancient History*, II, ii, 324ff.
120. Baron, *op. cit.*, i, I, pp. 48–49.
121. *Ibid.*, i, I, p. 23.
122. Cf. W.F. Albright, „Exploring in Sinai with the University of California Expedition", *Bulletin of the American School of Oriental Research* 109 (1948).
123. *Cambridge Ancient History*, II, ii, p. 327.
124. Ieșirea 17:8–13.
125. Numerii 27:15–21; Deuteronomul 34:9.
126. Iosua 6:16–20.
127. Iosua 6:21, 26; Kathleen Kenyon, *Digging Up Jericho* (London, 1957).
128. Iosua 9:27.
129. James B. Pritchard, *Gibeon, Where the Sun Stood Still. The Discovery of a Biblical City* (Princeton, 1962).
130. Iosua 10:9–13.
131. Iosua 11:4–11.
132. Yigael Yadin, *Hazor: The Rediscovery of a Great City of the Bible* (London, 1975).
133. Iosua 24:13.
134. W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (Baltimore, 1946), pp. 194, 212, și *Archaeology and the Religion of Israel* (ed. a treia, Baltimore, 1953), 3, p. 102.
135. Baron, *op. cit.*, II p. 55.
136. Judecătorii 4:8.

137. Judecătorii 3:15–31.
138. Judecătorii 4:17–21.
139. Judecătorii 11:1–3.
140. Judecătorii 11:37.
141. Judecătorii 16:28.
142. Vezi A. Van Selms în *Journal of Near Eastern Studies*, 9 (1950).
143. Judecătorii 12:5–6.
144. I Samuel (I Regi) 21:13–14.
145. II Samuel (II Regi) 23:20–1.
146. Judecătorii 9.
147. Iosua 24:8, 13; Judecătorii 11:17ff.; II Samuel (II Regi) 7:23; Numerii 33:50ff.
148. Deuteronomul 9:4ff.; vezi, de asemenea, 18:9–14, 29:22ff. și Psalmii 43:3.
149. T. Dothan, „Archaeological Reflections on the Philistine Problem", *Antiquity and Survival* 2, 2 /3 (1957).
150. J.A. Montgomery, „Archival Data in the Book of Kings", *Journal of Biblical Literature*, 53 (1934).
151. I Samuel (I Regi) 10:5.
152. II Regi (IV Regi) 3:15.
153. Isaia 28:7.
154. I Samuel (I Regi) 2:19.
155. I Samuel (I Regi) 15:22.
156. Grant, *History of Ancient Israel*, p. 118.
157. I Samuel (I Regi) 7:16–17.
158. I Samuel (I Regi) 10:17; 12:1–25.
159. I Samuel (I Regi) 10:25.
160. S. Mowinckel, „General Oriental and Specific Israelite Elements in the Israelite Conception of the Sacral Kingdom", *Numen*, IV (1959).
161. I Samuel (I Regi) 8:22.
162. I Samuel (I Regi) 15:32.
163. I Samuel (I Regi) 14:52.
164. I Samuel (I Regi) 17:39.
165. I Samuel (I Regi) 16:18.
166. *Cambridge Ancient History*, II, ii, pp. 579–580.
167. II Samuel (II Regi) 20:1
168. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 158ff.
169. II Samuel (II Regi) 5:8.
170. Kathleen Kenyon, *Royal Cities of the Old Testament* (London, 1971), și *Digging Up Jerusalem* (London, 1974); *Encyclopaedia Judaica*, ix, pp. 1379–1382.
171. Belkin, *op. cit.*, p. 117.
172. I Regi (III Regi) 5:3.
173. De Vaux, *op. cit.*, pp. 253–265.
174. II Regi (III Regi) 2:3–4.
175. II Samuel (II Regi) 18:7.
176. I Regi (III Regi) 5:13–16.
177. I Regi (III Regi) 9:15.

178. Kenyon, *The Bible and Recent Archaeology*, cap. 4, „Palestine in the Time of David and Solomon", pp. 44–66.
179. *Cambridge Ancient History*, II, ii, p. 589.
180. Kenyon, *Royal Cities*.
181. I Regi (III Regi) 4:7–19.
182. I Regi (III Regi) 11:1.
183. Vezi descoperirile lui Nelson Glueck în *Bulletin of the American School of Oriental Research* (1938–1940); I Regi (III Regi) 9:26.
184. I Regi (III Regi) 7:1–12.
185. Kenyon, *Royal Cities*.
186. Joan Comay, *The Temple of Jerusalem, with the History of the Temple Mount* (London, 1975).
187. Haran, *Temples and Temple Service*, 28f.
188. Numerii 10:35–36.
189. De Vaux, *op. cit.*, 305ff.
190. I Regi (III Regi) 12:4.
191. I Regi (III Regi) 12:14.
192. I Regi (III Regi) 22:34–37.
193. Deuteronomul 27:17.
194. I Regi (III Regi) 17:3–4.
195. I Regi (III Regi) 21:25–26.
196. II Regi (IV Regi) 2:23–24.
197. Grant, *History of Ancient Israel*, cap. 11, „Northern Prophets and History", pp. 122–134.
198. II Regi (IV Regi) 10.
199. I Regi (III Regi) 21:19–20.
200. Amos 5:21–24.
201. Amos 7:10–13.
202. Baba Batra 9a; Shalom Spiegel, „Amos v. Amaziah", în Goldin, *op. cit.*
203. Regii II (Regii IV) 17:23–24.
204. Pentru o analiză textuală la Osea, vezi *Encyclopaedia Judaica*, viii, pp. 1010–1025.
205. Osea 8:7, 10:13.
206. Osea 4:11.
207. Osea 5:9; 4:5; 9:7. Vezi Grant, *History of Ancient Israel*, 129ff.
208. Osea 6:1–2.
209. II Regi (IV Regi) 11:15–17.
210. II Cronici 32:3–5.
211. Kenyon, *Royal Cities*.
212. II Regi (IV Regi) 19:35; Herodotus, *Histories*, cartea II:141.
213. II Regi (IV Regi), 18:21.
214. II Regi (IV Regi) 23:21–23.
215. *Encyclopaedia Judaica*, ix, pp. 44–71; O. Eissfeldt, *The Old Testament, an Introduction* (London, 1965), pp. 301–330.
216. Grant, *History of Ancient Israel*, pp. 148–149.
217. Isaia 21:11; 22:13; 38:1; 5:8; 3:15.
218. Isaia 1:18; 6:3; 2:4; 35:1.

219. Isaia 7:14; 11:6; 9:5.
220. H.H. Rowley, *The Faith of Israel* (London, 1953), p. 122; Isaia 42:1–4; 49:1–6 etc.
221. II Regi (IV Regi) 3:27; Psalmii 89:6–9; Facerea 20:1ff.; 12:10ff.; Ieșirea 7:8ff.
222. Isaia 44:6.
223. Fohrer, *op. cit.*, 172 ff., 324–325, 290; vezi și N.W. Snaith, „The Advent of Monotheism in Israel", *Annual of Leeds Univ. Oriental Society*, v (1963–1965).
224. J.P. Hyatt, *Jeremiah, Prophet of Courage and Hope* (New York, 1958).
225. Ieremia 5:23; 5:31.
226. Ieremia 20:14; 15:18; 11:19.
227. II Regi (IV Regi) 24:14ff.
228. II Regi (IV Regi) 25:18ff.
229. Ieremia 44:28.

Partea a doua: IUDAISMUL

1. Pentru Iezechiel, vezi G. von Rad, *Old Testament Theology* II (1965), pp. 220–237; *Encyclopaedia Judaica,* vi, pp. 1078–1098.
2. Iezechiel 1:4.
3. Iezechiel 37:1–10.
4. Iezechiel 18:1ff.
5. Deuteronomul 6:6–8.
6. Isaia 40:4; vezi și 10:33; 14:12; 26:5–6; 29:18; 47:8–9.
7. I Samuel (I Regi) 2:1–10.
8. S.W. Baron, *Social and Religious History of the Jews* (ediția a doua, New York, 1952), i, I, p. 22.
9. B. Porten, *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony* (New York, 1968).
10. W.D. Davies, *The Territorial Dimensions of Judaism* (Berkeley, 1982), p. 70.
11. În legătură cu credințele religioase ale lui Cirus și consecințele acestora, vezi W.D. Davies și Louis Finkelstein (ed.), *Cambridge History of Judaism* (Cambridge, 1984), I, 281ff.
12. Citat în *ibid.*, p. 287.
13. Isaia 45:1.
14. Ezdra 1:1–4.
15. Ezdra 4:1ff.
16. *Cambridge History of Judaism*, pp. 70–74, 135–136.
17. Neemia 4:18.
18. *Cambridge History of Judaism*, p. 344.
19. *Ibid.*, pp. 398–400.
20. Neemia 10:28.
21. Judecătorii 8:14.

22. Baron, *op. cit.*, i, I, nota 8, p. 323.
23. *Contra Apionem,* 1:37.
24. R.K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (London, 1970).
25. Deuteronomul 4:2 și 12:32.
26. Cartea întâi a Cronicilor 2:55.
27. Sanhedrin 12:10.
28. C.D. Ginsburg, *Introduction to the Maseretico-Critical Edition of the Hebrew Bible (*1966, ediție îngrijită de H.M. Orlinsky); H.B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek* (London, 1968); F.G. Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscripts*, London, 1965; M. Gaster, *The Samaritans: Their History, Doctrine and Literature* (London, 1925); Harrison, *op. cit.: Encyclopaedia Judaica*, iv, pp. 814–836; v 1396ff.
29. Iosua 8:29; 4:20.
30. Psalmii, 3, 5 , 6, 7, 9, 10, 13, 17, 22, 25–28, 31, 35, 36, 38, 39, 41, 42, 43, 51, 52, 54–57, 59, 61, 63, 64, 69, 71, 77, 86, 88, 102, 120, 123, 130, 140–143.
31. Pildele lui Solomon de la 22:17 la 23:11.
32. Pentru Iov, vezi în mod special H.H. Rowley, „The Book of Job and Its Meaning", în *From Moses to Qumran: Studies in the Old Testament* (London, 1963), precum și *Submission in Suffering and Other Essays* (London, 1951), de același autor; Harrison, *op. cit.*; E.F. Sutcliffe, *Providence and Suffering in the Old and New Testament* (London, 1955); pentru literatura bazată pe Cartea lui Iov, vezi C. Kuhl, în *Theological Review*, 21 (1953).
33. Ecclesiasticul 24:3–10.
34. Epistola întâia către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel 1:19–27; vezi Gerhard von Rad, *Problems of the Hexateuch and Other Essays* (trad., Edinburgh, 1966).
35. Cartea întâi a Macabeilor 9:27.
36. Zaharia 13:3ff.
37. Ecclesiasticul 24:35; Enid B. Mellor (ed.), *The Making of the Old Testament* (Cambridge, 1972).
38. Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (trad., New York, 1961), pp. 343–344; pentru referințe anterioare, vezi *Encyclopaedia Judaica*, xv, pp. 579–581.
39. Ezdra 2:64–65; populația Ierusalimului în Pseudo-Hecateus, citat de Iosephus: *Contra Apionem*, 1:197; *Encyclopaedia Judaica*, xiii, p. 870.
40. Daniel 7:7.
41. Ecclesiastul 5:8ff.; vezi Martin Hengel, *Judaism and Hellenism* (trad., 2 vol., London, 1974), I, pp. 14–31.
42. Davies, *op. cit.*, 61; Harrison, *op. cit.*
43. Iona 4:11; vezi Michael Grant, *A History of Ancient Israel* (London, 1984), pp. 194–195.
44. Hengel, *op. cit.*, I, pp. 65–69; II, p. 46, note 59–61.
45. *Ibid.*, I, pp. 55–57.
46. E. Bickermann, *From Ezra to the Last of the Maccabees; The Foundations of Post-Biblical Judaism* (New York, 1962); Hengel, *op. cit.*, I, p. 270.
47. Jad. 4:6 (secolul I d.Cr.).

48. Isocrates, *Panegyr*, 4:50; H.C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought* (Cambridge, 1966), 69ff.
49. Sota 49b; citat de Hengel, *op. cit.*, i, p. 76; vezi și *ibid.*, 300ff.
50. Cartea a doua a Macabeilor 4:12–14.
51. H.H. Ben Sasson (ed.), *A History of the Jewish people* (trad., Harvard, 1976), 202ff.
52. Sukk. 56b.
53. Ezdra 7:26.
54. Cartea a doua a Macabeilor 13:3ff.; Iosephus, *Antichități*, 12:384.
55. Cartea întâi a Macabeilor 13:42.
56. Cartea întâi a Macabeilor 13:51. Pentru detalii despre criză, vezi Ben Sasson, *op. cit.*, pp. 202–216.
57. Hengel, *op. cit.*, 29ff.
58. E. Ebner, *Elementary Education in Ancient Israel during the Tannaitic Period* (New York, 1956).
59. Deuteronomul 31:19.
60. Iosephus, *Antichități*, 13: 280.
61. *Ibid.*, 13:300.
62. Sanhedrin 19a; Sot. 47a; Kid. 66a.
63. Iosephus, *Antichități*, 14:380.
64. Pentru Irod, vezi Stewart Perowne, *The Life and Times of Herod the Great* (London, 1956); F.O. Busch, *The Five Herods* (New York, 1958).
65. *Encyclopaedia Judaica*, xiii, p. 871.
66. Deuteronomul 16:16, Ieșirea 23:17.
67. Pentru Templul lui Irod, vezi Joan Comay, *The Temple of Jerusalem, with the History of the Temple Mount* (London, 1975); Kathleen Kenyon, *Digging Up Jerusalem* (London, 1974); *Encyclopaedia Judaica*, viii, pp. 383–385; xv, 961ff.
68. *Antichități*, 15:380–425; *Războaie*, 5:184–247.
69. Josephus, *Războaie*, 4:262; 5:17; *Antichități*, 16:14.
70. Iosephus, *Războaie*, 6:282.
71. Pentru greci și evrei, vezi Hengel, *op. cit.*, în special 310ff.; W.W. Tarn și G.T. Griffith, *Hellenist Civilization* (ediția a treia, London, 1952).
72. Psalm de mulțumire din peștera numărul unu de la Qumran; *cf. Encyclopaedia Judaica*, iii, 179ff.
73. Daniel 12:1–2.
74. Enoh 1–5; 37–71. Vezi H.H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic* (London, 1947).
75. Numerii 25:7–15.
76. Iosephus, *Războaie,* 2:118.
77. Vezi, de exemplu, S.G.F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (London, 1967) și *The Trial of Jesus of Nazareth* (London, 1968); W.R. Farmer, *Maccabees, Zealots and Josephus* (London, 1956).
78. A. Dupont-Sommer, *The Jewish Sect of Qumran and the Essenes* (New York, 1954); H.A. Butler, *Man and Society in the Qumran Community* (London, 1959).

79 Ben Sasson, *op. cit.*, pp. 253–254; C.F. Kraeling, *John the Baptist* (London, 1951).
80. Isaia 40:3.
81. II Samuel (II Regi) 7; 23:1–5; 22:44–51.
82. De exemplu, Psalmii 17; Amos 9:11–12; Osea 11:10; Iezechiel 37:15ff.
83. Faptele 5:34–40.
84. M. Hooker, *Jesus and the Servant* (London, 1959).
85. John Bowker, *Jesus and the Pharisees* (Cambridge, 1983), în special pp. 1–20.
86. G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (London, 1927), I, pp. 72–82; Bowker, *op. cit.*, pp. 32–33.
87. Pes. 66a; Suk. 20a; vezi *Encyclopaedia Judaica*, viii, pp. 282–285.
88. Shab. 31a.
89. Marcu 7:14–15; Bowker, *op. cit.*, 44ff.
90. E. Bamel (ed.), *The Trial of Jesus* (London, 1970), în special „The Problem of the Historicity of the Sanhedrin Trial".
91. J. Blinzner, „The Jewish Punishment of Stoning in the New Testament Period", și E. Bammel, „Crucifixion as a Punishment in Palestine", în E. Bammel, *op. cit.*, pp. 147–161 și 162–165.
92. *Encyclopaedia Judaica*, x, pp. 12–13 și bibliografia; H. Cohn, *The Death of Jesus* (New York, 1971); S.G.F. Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth* (London, 1968).
93. De exemplu, E.R. Goodenough, „Paul and the Hellenization of Christianity", în J. Neusner (ed.), *Religions on Antiquity* (Leiden, 1968), pp. 22–68.
94. Samuel Sandmel, *Judaism and Christian Beginnings* (Oxford, 1978), pp. 308–336.
95. E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (London, 1977), pp. 555–556.
96. Marcu 14:24–28.
97. Galateni 3:29; Romani 4:12–25.
98. Coloseni 3:9–11.
99. Faptele 7:48–60.
100. Faptele 15:5ff.; Galateni 2:6–9.
101. J.N. Sevenster, *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World* (Leiden, 1975), 89ff.
102. Citat în *ibid.*, p. 90.
103. *Contra Apionem*, 1:71.
104. Diodorus, *Bibliotheca*, 34:1, 1ff.; citat în *Encyclopaedia Judaica*, iii, 87ff.
105. Cartea înțelepciunii lui Solomon 12:3–11.
106. Sevenster, *op. cit.*, pp. 8–11.
107. Iosephus, *Antichități*, 14:187, 190ff.
108. *Ibid.*, 19:286ff.
109. Citat în *Encyclopaedia Judaica*, iii, p. 90.
110. Tacit, *Istorii*, 5:13.
111. Ben Sasson, *op. cit.*, 296ff.
112. Shaye J.D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as a Historian* (Leiden, 1979), appendice 1, 243ff; 253ff.
113. Listat în *ibid.*, pp. 3–23.

114. *Ibid.*, pp. 238–241.
115. *Ibid.*, p. 181.
116. Pentru o analiză a relatării lui Iosephus, vezi *ibid.*, 230ff.
117. Iosephus, *Războaie*, 2:408, 433.
118. Yigael Yadin, *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand* (London, 1966).
119. Pentru antisemitismul lui Tacit, vezi *Istorii*, 5:1–13; *Anale*, 15:44; vezi, de asemenea, poemul lui Iuvenal, *Saturae*, 14:96ff.
120. Cassius Dio, *Istoria romană*, cartea 69.
121. Eusebius, *Ecclesiastical History*, 4:6, 2; Numerii 24:17.
122. Talmudul din Ierusalim, Ta'an 4:7, 68d; citat în *Encyclopaedia Judaica*, ii, pp. 488–492.
123. Pentru Akiva, vezi L. Finkelstein, *Akiva, Scholar, Saint and Martyr* (New York, 1962). În legătură cu participarea lui la răscoală, vezi Chaim Raphael, *A Coat of Many Colours* (London, 1979), pp. 190–198.
124. Ta'an 4:68d; *Encyclopaedia Judaica*, vi, p. 603.
125. Yigael Yadin, *Finds from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters* (New York, 1963).
126. Cassius Dio, *Istoria romană*, cartea 69.
127. Citat în Comay, *op. cit.*; Kenyon, *Digging Up Jerusalem.*
128. S.G. Wilson, *Luke and the Law* (Cambridge 1983), pp. 103–106.
129. S.G.F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (ediția a doua, London, 1957).
130. Barnabas Lindars, *Jesus Son of Man: A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research* (London, 1983).
131. Vezi, de exemplu, Geza Vermes, *Jesus and the World of Judaism* (London, 1984).
132. Franz Mussner, *Tractate on the Jews: The Significance of Judaism for Christian Faith* (trad., Philadelphia, 1984), 180ff.
133. 4 Q Fl 1:8, citat în Mussner, *ibid.*, p. 185: Ioan 8:37–44.
134. Matei 27:24ff.
135. E. Hennecke și W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha* (Philadelphia, 1965), 1:179ff.
136. Ecclesiasticul 36:7.
137. Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians* (Yale, 1984).
138. Philo's *Complete Works*, editat și tradus de F.H.L. Colson și G.H. Whitaker, în 12 volume (Cambridge, 1953–1963); E.R. Goodenough, *Introduction to Philo Judaeus* (ediția a doua, London, 1962).
139. Aboth Derabbi Nathan B, 31.
140. G. Bader, *Jewish Spiritual Heroes* (New York, 1949), i, pp. 411–436.
141. Rachel Wischnitzen, *The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue* (Chicago, 1948).
142. C. Hollis și Ronald Brownrigg, *Holy Places* (London, 1969); Moshe Perelman și Yaacov Yanni, *Historical Sites in Israel* (London, 1964).

143. Pentru lista completă de subiecte abordate, vezi *Encyclopaedia Judaica*, xv, p. 751.
144. *Ibid.*, pp. 1283–1285.
145. Leviticus Rabbah 34,3; Filon, Leg. All. 3:69; De Pot. pp. 19–20; Taanit 11a; Yer. Nedarim 9, 1 (41b); citat în Samuel Belkin, *In His Image: The Jewish Philosophy of Man as Expressed in the Rabbinical Tradition* (London, 1961).
146. Sanhedrin 4, 5.
147. Hilkot Rozeah 1, 4.
148. Sifra despre Leviticul 22:6; Mehilta despre Ieșirea 22:6; citat în Belkin, *op. cit.*
149. Deuteronomul 17:15; Filon, *Spec. Leg.*, 4:157, citat în Belkin, *op. cit.*
150. Abot 4, 8.
151. Berahot 55a.
152. Yer. Shabbat 3d.
153. Horayot 3, pp. 7–8, citat în Belkin, *op. cit.*
154. Baba Kamma 8, 1.
155. Baba Bathra 2b; Baba Metziah 108b; Baba Bathra 6b, 21a. Citat în Belkin, *op. cit.*
156. Belkin, *op. cit.*, 134ff.
157. Filon, *De Sacr Ab.*, pp. 121–125.
158. Pildele lui Solomon 3:17.
159. Psalmii 28:11; Tractatus Uksin 3:12; citat în Meyer Waxman, *Judaism, Religion and Ethics* (New York, 1958).
160. Isaia 52:7.
161. Citat în Waxman, *op. cit.*, pp. 187–190.
162. *Contra Apionem*, II, pp. 177–178.
163. Kidushin 71a.
164. Ben Sasson, *op. cit.*, pp. 373–382.
165. F. Holmes Duddon, *The Life and Times of St Ambrose*, 2 vol. (Oxford, 1935).
166. Charles C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam* (Yale, ediție nouă, 1967).

Partea a treia: CATEDOCRAȚIA

1. A. Adler (ed.), *The Itinerary of Benjamin of Tudela* (London, 1840–1841, retipărită în New York, 1927).
2. Andrew Sharf, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade* (London, 1971), p. 21.
3. *Ibid.*, pp. 25–26.
4. Citat în *ibid.*, p. 136.
5. Cecil Roth, *Personalities and Events in Jewish History* (Philadelphia, 1961), „The Jew as European".
6. *Ibid.*, pp. 40–44.

7. Irving A. Agus, *Urban Civilization in Pre-Crusade Europe,* 2 vol. (Leiden, 1965), I, p. 9.
8. Fritz M. Heichelheim, *An Ancient Economic History*, 2 vol. (trad., Leiden, 1965), I, pp. 104–156.
9. De exemplu, I Samuel (I Regi) 22:2; II Regi (IV Regi) 4:1; Isaia 50:1; Iezechiel 22:12; Neemia 5:7, 12:13.
10. BM 5:11, 75b; Yad, Malveh 4:2; BM 5:2; BM 64b; BM 5:10, 75b; Tosef, BM 6:17.
11. BM 65a, 68b, 104b, 61b; Tosef, BM 5:22, 5:23; Sanh.:3; BM 61b, 71a etc., *Encyclopaedia Judaica*, xii, pp. 244–256; xvi, pp. 27–33.
12. Filon, *De Virtutibus*, 82.
13. Mehilta din R. Ishmael despre Ieșirea 22:25, Mak, 24b; BM 70b.
14. Tos. BM 70b.
15. Responsa Maharik 118, 132.
16. Bat Ye'or, *The Dhimmi. Jews and Christians Under Islam* (London, 1985), pp. 45–55.
17. S. Katz, *The Jews in the Visigothic Kingdoms of Spain and Gaul* (Cambridge, 1937).
18. Pildele lui Solomon 8:22ff; Ecclesiastul 1:1–5, 26; 15:1; 24:1ff; 34:8.
19. Avot 3:14; Lev. R. 19:1; ARN 31:91; Moise II 2; 14, 51.
20. Pildele 8:14.
21. Sifre, Deuteronomul 41; Ex. Rabbat 30, 10; Tanhumn, Mishpatim 2; Filon, *Spec. Leg.*, iii, 1–7. Citat în Samuel Belkin, *In His Image: The Jewish Philosophy of Man as Expressed in the Rabbinical Tradition* (London, 1961). E.R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus* (Yale, 1938), 16ff.
22. S.D. Goitein, *A Mediterranean Society* (California, 1971), ii, The Community, pp. 205–206.
23. *Ibid.*, pp. 198–199.
24. Citat în Mark R. Cohen, *Jewish Self-Government in Medieval Egypt* (Princeton, 1980), pp. 7–9.
25. *Ibid.*, p. 94.
26. Goitein, *op. cit.*, iii. The Family, pp. 3–5.
27. *Ibid.*, i, pp. 1–28, și S.D. Goitein, *Studies in Islamic History* (Leiden, 1966), pp. 279–295; *Encyclopaedia Judaica,* vii, 404–407; xiv, pp. 948–949.
28. S.D. Goitein, *Letters of Medieval Jewish Traders* (Princeton, 1973), pp. 227–229.
29. Facerea 37:35; scrisoare citată în Goitein, *Letters of Medieval Jewish Traders*, p. 207.
30. „Moses Maimonides", în Alexander Marx, *Studies in Jewish History and Booklore* (New York, 1969), p. 42.
31. Citat în Marx, *ibid.*, p. 38.
32. *Ibid.*, p. 31.
33. *Ibid.*, pp. 32–33.
34. Goodenough, *op. cit.*, pp. 8–19.
35. Marx, *op. cit.*, pp. 29–30.
36. „Maimonides and the Scholar of Southern France", în *ibid.*, pp. 48–62.

37. Arthur Hyman „Maimonides' Thirteen Principles", în Alexander Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (Harvard, 1967), pp. 119–144.
38. Erwin I.J. Rosenthal, „Maimonides' Conception of State and Society", în *Studia Semitica*, 2 vol. (Cambridge, 1971), I, 275ff.
39. *Guide of the Perplexed*, 3:27; Hyman, *op. cit.*
40. Cecil Roth, „The People and the Book", în *Personalities and Events in Jewish History*, 172ff.
41. Isadore Twersky, „Some Non-Halakhic Aspects of the Mishneh Torah", în Altmann, *op. cit.*, pp. 95–118.
42. Marx, *op. cit.*, pp. 38–41.
43. *Guide of the Perplexed*, 2:45; Alexander Altmann, „Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy?", în *Essays in Jewish Intellectual History* (Brandeis, 1981).
44. Ecclesiastul 7:24.
45. „Free Will and Predestination in Saadia, Bahya and Maimonides", în Altmann, *op. cit.*
46. Citat în H.H. Ben Sasson (ed.), A *History of the Jewish People* (trad., Harvard, 1976), p. 545.
47. Shir Hashirim Rabat 2:14; citat în *ibid.*
48. Citat în Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford, 1952), p. 78.
49. Norman Golb, „Aspects of the Historical Background of Jewish Life in Medieval Egypt", în Altmann, *op. cit.*, pp. 1–18.
50. Samuel Rosenblatt (ed.), *The Highways to Perfection of Abraham Maimonides* (New York, 1927), I, Introducere.
51. S.D. Goitein, „Abraham Maimonides and his Pietist Circle", în Altmann, *op. cit.*, pp. 145–164.
52. Unii savanți consideră că Filon însuși era mistic și că întrebuința simboluri. Cf. E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, 12 vol. (New York, 1953–1968).
53. Pentru Cabala, vezi articolul lui G. Scholem în *Encyclopaedia Judaica*, x, pp. 489–653, și volumul său *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, 1965).
54. „Moses Narboni's «Epistle on Shi'ur Qoma»", în Altmann, *op. cit.*, pp. 228–231; G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (ediția a doua, New York, 1965), pp. 36–42.
55. R. Kaiser, *Life and Times of Jehudah Halevi* (New York, 1949).
56. Goitein, *A Mediterranean Society*, II, The Community, pp. 241–245; 255–264.
57. *Ibid.*, iii, The Family, pp. 17–35.
58. *Ibid.*, p. 46.
59. Meyer Waxman, *Judaism: Religion and Ethics* (New York, 1958), „Marriage", 113ff.
60. Goitein, A *Mediterranean Society*, iii, pp. 209–211.
61. Waxman, *op. cit.*, p. 118, notă.
62. Goitein, A *Mediterranean Society*, iii, p. 50.

63. Maleahi 2:16.
64. Goitein, *A Mediterranean Society*, iii, 260ff.
65. Yevamot, 14, 1.
66. Goitein, *A Mediterranean Society*, iii, p. 352.
67. *Ibid.*, ii, p. 211.
68. *Ibid.*, pp. 148–160.
69. Waxman, *op. cit.*, pp. 32–36.
70. *Ibid.*, 108ff., Goitein, *A Mediterranean Society*, ii, p. 225.
71. Waxman, *op. cit.*, p. 112.
72. Mattenot Aniyim 9,3; citat în Israel S. Chipkin, „Judaism and Social Welfare", în Louis Finkelstein (ed.), *The Jews*, 2 vol. (London, 1961), I, pp. 1043–1076.
73. Baba Batra 8a.
74. Citat în Goitein, *A Mediterranean Society*, ii, p. 142.
75. Baba Batra 110a, Pesahim 113a; citat în Chipkin, *op. cit.*, p. 1067.
76. Goitein, *A Mediterranean Society*, ii, pp. 138–142, și appendice A, B, C.
77. *Ibid.*, ii, p. 287.
78. *Ibid.*, ii, p. 279.
79. B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430–1096* (Paris, 1960).
80. Citat în Cecil Roth, „The Medieval Conception of «The Unbelieving Jew»", în *Personalities and Events.*
81. A.M. Haberman (ed.), *Massacres of Germany and France* (Ierusalim, 1946).
82. *Ibid.*, p. 94; citat în Ben Sasson, *op. cit.*
83. Cecil Roth, *The Jews of Medieval Oxford* (Oxford, 1951), p. 83.
84. Nikolaus Pevsner și John Harris, *The Buildings of England: Lincolnshire* (Harmondsworth, 1964), pp. 158–159.
85. V.D. Lipman, *The Jews of Medieval Norwich* (London, 1967).
86. Cecil Roth, *Intellectual Activities of Medieval English Jewry* (British Academy, London, 1949), p. 65, publică liste de doctori.
87. Lipman, *op. cit.*, cap. 6, pp. 95–112.
88. Augustus Jessop și M.R. James (ed.), *The Life and Miracles of St William of Norwich by Thomas of Monmouth* (Cambridge, 1896).
89. Lipman, *op. cit.*, p. 54.
90. Roth, *Personalities and Events*, pp. 62–66, și *The Ritual Murder Libel and the Jews* (London, 1935); vezi și G.I. Langmuir, *Speculum* (1972), pp. 459–482.
91. Ralph de Diceto, *Imagines Historiarum*, ii, 78, citat în Lipman, *op. cit.*
92. Roth, *Personalities and Events*, pp. 61–62.
93. Lipman, *op. cit.*, pp. 59–64.
94. Cartea lui Roth despre omorul ritual a fost respinsă de papa Clement XIV în 1759.
95. Richard W. Emery, *The Jews of Perpignan* (New York, 1959), cap. 4.
96. M.D. Davis, *Shetaroth: Hebrew Deeds of English Jews Before 1290* (London, 1888), 298ff., citat în Lipman, *op. cit.*, p. 88; Lipman publică o serie de obligațiuni și chitanțe de achitare, 187ff.

97. Citat în Lipman, *op. cit.*
98. *Ibid.*, p. 68.
99. H.G. Richardson, *English Jewry under the Angevin Kings* (London, 1960, pp. 247–253; 127–173).
100. J.W.F. Hill, *Medieval Lincoln* (London, 1948), pp. 217–222.
101. Richardson, *op. cit.*, pp. 184–186; M. Adler, *Jews of Medieval England* (London, 1939).
102. *Ibid.*, pp. 313–333.
103. Solomon Grayzel, *The Church and the Jews in the Thirteenth Century* (New York, ediție nouă, 1966), p. 108.
104. „The People and the Book", în Cecil Roth, *Personalities and Events*, pp. 174–175.
105. „The Medieval University and the Jew", în *ibid.*, 91ff.
106. Trad., 1933, *My Life as German and Jew.*
107. Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Semitism* (Cornell, 1982), p. 14.
108. *Ibid.*, p. 242.
109. Pierre Mandonnet, *St Dominic and His Work* (trad., St Louis, 1944), p. 61.
110. Cohen, *op. cit.*, p. 13.
111. A.G. Little, „Friar Henry of Wadstone and the Jews", *Collecteana franciscana* 11 (Manchester, 1922), pp. 150–157; citat în Cohen, *op. cit.*
112. Citat în Ben Sasson, *op. cit.*
113. *Encyclopaedia Judaica*, iv, pp. 1063–1068; P. Ziegler, *The Black Death* (London, 1969).
114. Vezi harta în *Encyclopaedia Judaica*, iv, p. 1066, pentru orașele în care s-au comis atrocități.
115. Hyam Maccoby (ed. și trad.), *Judaism on Trial: Jewish–Christian Disputations in the Middle Ages* (New Jersey, 1982).
116. Citat în Grayzel, *op. cit.*, p. 241, nota 96.
117. Citat în Maccoby, *op. cit.*, p. 32.
118. *Ibid.*, 25ff.
119. Citat în Ben Sasson, *op. cit.*, pp. 557–558.
120. Maccoby, *op. cit.*, p. 54.
121. Cecil Roth, „The Disputation at Barcelona", *Harvard Theological Review*, xliii (1950).
122. Martin A. Cohen, „Reflections on the Text and Context of the Disputation at Barcelona", *Hebrew Union College Annual* (1964); Y. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, 2 vol. (trad., Philadelphia, 1961–1966), i, pp. 150–162.
123. Maccoby, *op. cit.*, p. 50.
124. Citat în Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah 1626-1676* (trad., London, 1973), p. 12.
125. Peter Lineham, *Spanish Church and Society* (London, 1983).
126. M.M. Gorce, *St Vincent Ferrer* (Paris, 1935).
127. Pentru Tortosa, vezi Maccoby, *op. cit.*; A. Pacios Lopez, *La Disputa de Tortosa*, 2 vol. (Madrid, 1957).

128. Citat în Maccoby, *op. cit.*, p. 84.
129. *Ibid.*, p. 86.
130. A. Farinelli, *Marrano: storia di un vituperio* (Milano, 1925), p. 36.
131. Citat în Haim Beinart, *Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real* (Ierusalim, 1981), p. 3.
132. Citat în *ibid.*, p. 3, nota 4.
133. Citat în *ibid.*, p. 6.
134. Baer, *op. cit.*, ii, p. 292.
135. Citat în Beinart, *op. cit.*, p. 66.
136. *Ibid.*, pp. 10–19.
137. *Ibid.*, p. 34, nota 40; H.C. Lea, *A History of the Inquisition in Spain*, 4 vol. (New York, 1906–1907), vol. 1 pentru origini.
138. Pentru cifre detaliate, vezi Elkan Nathan Adler, *Auto de Fe and Jew* (Oxford, 1908), în special cap. viii, 39ff.
139. Beinart, *op. cit.*, pp. 36–42.
140. Lea, *op. cit.*, i, p. 178.
141. G.A. Bergenroth (ed.), *Calendar of Letters... from Simancas* (London, 1861), i, Henry VII, pp. xxxivff.; citat în Beinart, *op. cit.*, p. 28.
142. Citat în Baer, *op. cit.*, ii, p. 382.
143. Beinart, *op. cit.*, pp. 130–135; 204–231. Vezi și *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real,* 3 vol. (Ierusalim, 1974–1980).
144. Lea, *op. cit.*, iii, 83ff.
145. Beinart, *op. cit.*, p. 194.
146. Pentru deosebiri, vezi H.J. Zimmels, *Askenazim and Sephardim* (New York, 1958).
147. M. Kaiserling, *Christopher Columbus and the Participation of the Jews in the Portuguese and Spanish Discoveries* (London, 1907); Cecil Roth, „Who Was Columbus?", în *Personalities and Events*, 192ff.
148. Cecil Roth, „The Jewish Ancestry of Michel de Montaigne", în *Personalities and Events*, 212ff., publică arborele genealogic al familiei sale la p. 324. Vezi și Chaim Raphael, „The Sephardi Diaspora", în *The Road from Babylon: The Story of Sephardi and Oriental Jews* (London, 1985), pp. 127–158.
149. Leon Poliakov, *Les Banquiers juifs et le Saint Siège du XIII au XVII siècle* (Paris, 1965), pp. 80–84, 147–156.
150. Isaiah Shachar, *The Judensau: A Medieval Anti-Jewish Motif and Its History* (London, 1974).
151. H.C.J. Duijker și N.H. Frijda, *National Character and National Stereotypes* (Amsterdam, 1969); vezi și H. Fiscg, *The Dual Image* (New York, 1971).

Partea a patra: GHETOUL

1. G.K. Anderson, *The Legend of the Wandering Jew* (London, 1965); S.W. Baron, *Social and Religious History of the Jews* (ediția a doua, New York, 1952), 11, pp. 177–182, *Encyclopaedia Judaica*, xvi, pp. 259–263.

2. Citat în Lionel Kochan, *The Jew and his History* (London, 1977), p. 39; vezi și Arthur A. Cohen, *The Natural and Supernatural Jew* (London, 1967), 12ff.
3. *Encyclopaedia Judaica*, viii, pp. 1203–1205.
4. Cecil Roth, *Jewish Communities: Venice* (Philadelphia, 1930), 49ff.
5. Cecil Roth, „The Origin of the Ghetto", în *Personalities and Events in Jewish History* (Philadelphia, 1961), 226ff.
6. Roth, *Venice*, pp. 106–107.
7. *Ibid.*, p. 46.
8. Simhah Luzzatto, *Essay on the Jews of Venice* (trad., Ierusalim, 1950), pp. 122–123.
9. Cartea Esterei 3:2.
10. Citat în H.H. Ben Sasson (ed.), A *History of the Jewish People* (trad., Harvard, 1976), p. 691.
11. J. Bloch, *Venetian Painters of Hebrew Books* (London, 1932), pp. 5–16; *Encyclopaedia Judaica*, v, p. 197; xvi, p. 101; iv, pp. 1195–1197.
12. Citat în Cecil Roth, „The Background of Shylock", în *Personalities and Events*, 237ff.
13. Citat în *ibid.*, p. 250.
14. *Ibid.*, pp. 288–289.
15. Israel Adler, „The Rise of Art Music in the Italian Ghetto", în Alexander Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (Harvard, 1967), pp. 321–364.
16. Roth, *Personalities and Events*, pp. 1–3.
17. Alexander Marx, „A Jewish Cause Célèbre in Sixteenth Century Italy", *Studies in Jewish History and Booklore* (New York, 1969), pp. 107–154.
18. Cecil Roth, „The Amazing Abraham Colorni", în *Personalities and Events*, 296ff.
19. Cecil Roth, „A Community of Slaves", în *Personalities and Events*, 112ff.
20. Citat în *ibid.*, pp. 114–115.
21. W.L. Gundersheimer, „Erasmus, Humanism and the Christian Kabbalah", *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 26 (1963), pp. 38–52.
22. Citat în Jonathan I. Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism* (Oxford, 1985), p. 15.
23. *Cf.* W. Linden (ed.), *Luther's Kampfschriften gegen das Judentum* (Berlin, 1936).
24. Baron, *op. cit.*, xiii, pp. 281–290.
25. Israel, *op. cit.*, p. 13.
26. *Ibid.*, p. 16.
27. K.R. Stow, *Catholic Thought and Papal Jewry Policy 1555–1593* (New York, 1977).
28. Brian Pulhan, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice 1550–1670* (Oxford, 1983), cap. 2.
29. *Ibid.*, p. 21.

30. Vezi, de exemplu, H.R. Trevor-Roper, *Religion, the Reformation and Social Change* (London, 1967).
31. Manasseh ben Israel, „The Hope of Israel" (London, 1652), publicat în Lucien Wolf (ed.), *Manasseh ben Israel's Mission to Oliver Cromwell* (London, 1901), pp. 50–51.
32. Citat în Ben Sasson, *op. cit.*, p. 391.
33. Citat în *Encyclopaedia Judaica*, xii, pp. 244–256.
34. Deuteronomul 7:13.
35. Deuteronomul 15:6.
36. Psalmii 33:10.
37. Citat în Werner Sombart, *The Jews and Modern Capitalism* (trad., London, 1913), p. 36.
38. Ben Sasson, *op. cit.*, pp. 670–679.
39. Israel, *op. cit.*, pp. 27–30.
40. Gerhard Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State* (Cambridge, 1982), pp. 45–56; Israel, *op. cit.*, p. 38.
41. Roth, *Venice*, pp. 305–306; Benjamin Ravid, *Economics and Toleration in Seventeenth Century Venice* (Ierusalim, 1978), pp. 30–33; Israel, *op. cit.*, pp. 47–48.
42. H.I. Bloom, *The Economic Activities of the Jews of Amsterdam in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (London, 1937).
43. O. Muneles, *The Prague Ghetto in the Renaissance Period* (London, 1965).
44. Israel, *op. cit.*, pp. 96; 88–90; 102ff.; 117.
45. S. Stern, *Court Jew* (London, 1950).
46. Pentru Oppenheimer, vezi Israel *op. cit.*, 123ff.; Stern, *op. cit.*; M. Grunwald, *Samuel Oppenheimer und sein Kreis* (Frankfurt, 1913); *Encyclopaedia Judaica*, xii, pp. 1431–1433.
47. Citat în *Encyclopaedia Judaica*, iii, pp. 402–405.
48. Israel, *op. cit.*, p. 121.
49. B.D. Weinryb, *The Jews of Poland: A Social and Economic History of the Jewish Community in Poland from 1100 to 1880* (Philadelphia, 1972), pp. 192–199; *Encyclopaedia Judaica*, v, pp. 480–484.
50. Vezi Gershom Scholem, „Zohar: Manuscripts and Editions", *Encyclopaedia Judaica*, xvi, pp. 211–212.
51. Pentru Luria, vezi Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, 1965), pp. 244–286, 405–415; și *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah 1626–1676* (trad., London, 1973), pp. 28–44.
52. Citat în Scholem, *Sabbatai Sevi*, p. 18.
53. Pentru Reubeni și Molcho, vezi Roth, *Venice*, 72ff.
54. R.J.Z. Werblowski, *Joseph Caro, Lawyer and Mystic* (Oxford, 1962).
55. Citat în H.H. Ben Sasson, „Messianic Movement", *Encyclopaedia Judaica*, xi, p. 1426.
56. Isaia 28:15–18; 34:14; Habacuc 3:5; Cronicile 21:1; Leviticul 16:8. J. Trachtenberg, *The Devil and the Jews* (Philadelphia, 1943).
57. J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition* (New York, 1939).
58. Psalmii 138:14–16.

59. Roth, *Personalities and Events*, 78ff.
60. Citat de Ben Sasson, *Encyclopaedia Judaica*, xi, pp. 1425–1426.
61. Scholem, *Sabbatai Sevi*, 3ff.
62. Citat în *ibid.*
63. Citat în Scholem, *Encyclopaedia Judaica*, xiv, p. 1235.
64. Cecil Roth, *Essays and Portraits in Anglo-Jewish History* (London, 1962), pp. 139–164; *Encyclopaedia Judaica*, vi, pp. 1159–1160.
65. Pentru viața lui, vezi Cecil Roth, *Life of Manasseh ben Israel* (London, 1934).
66. „Jewish Physicians in Medieval England", în Roth, *Essays and Portraits*, pp. 46–51; Lucien Wolf, *The Middle Ages of Anglo-Jewish History 1290–1656* (London, 1888).
67. P.M. Handover, *The Second Cecil* (London, 1959), cap. XIII, „The Vile Jew".
68. Cecil Roth, „Philosemitism in England", în *Essays and Portraits*, pp. 10–21.
69. În legătură cu acest episod, vezi Cecil Roth, „The Mystery of the Resettlement", în *Essays and Portraits*, pp. 86–107.
70. Joseph J. Blau și S.W. Baron, *The Jews in the United States 1790–1840: A Documentary History*, 3 vol. (New York, 1963), I, Introducere, xviiiff.
71. Citat în *ibid.*, xxi.
72. *Ibid.*, xxixff.
73. Citat în Israel, *op. cit.*, p. 134.
74. *Ibid.*, p. 129.
75. Citat în *ibid.*
76. *Ibid.*, p. 130; O.K. Rabinowicz, *Sir Solomon de Medina* (London, 1974).
77. În legătură cu Salvadors, J. Picciotto, *Sketches of Anglo-Jewish History* (London, 1956), pp. 109–115, 153–156; pentru Gideon, A.M. Hyamson, *Sephardim of England* (London, 1951), pp. 128–133.
78. Cartea este tradusă în limba engleză cu titlul *The Jews and Modern Capitalism* (London, 1913).
79. Alexander Marx, *Studies in Jewish History and Booklore* (New York, 1969), „Some Jewish Book Collectors", pp. 198–237.
80. Comentariu la Mishna Sanhedrin, X 1, citat în Kochan, *op. cit.*, p. 20.
81. *Ibid.*, pp. 55–57; M.A. Meyer (ed.), *Ideas of Jewish History* (New York, 1974), 117ff.; S.W. Baron, „Azariah dei Rossi's Historical Method", *History and Jewish Historians* (Philadelphia, 1964), pp. 205–239.
82. Byron L. Sherwin, *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague* (New York, 1983).
83. Pentru biografie, vezi R. Kayser, *Spinoza: Portrait of a Spiritual Hero* (New York, 1968); R. Willies (ed.), *Benedict de Spinoza: Life, Correspondence and Ethics* (London, 1870).
84. Text din Willies, *op. cit.*, pp. 34–35, și *Encyclopaedia Judaica*, xv, pp. 275–284.
85. Willies, *op. cit.*, p. 35.
86. Citat în *ibid.*, p. 72.
87. L. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion* (trad., New York, 1965).

88. Pentru documente, vezi *Chronicon Spinozanum*, 3 vol. (Leiden, 1921–1923), I, pp. 278–282.
89. Jonathan Bennett, A *Study of Spinoza's Ethics* (Cambridge, 1984), 32ff.
90. Citat în *ibid.*, p. 34.
91. Pentru aprecieri despre gândirea lui Spinoza, vezi Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (London, 1946), cartea III, partea 1, cap. 10.
92. Deuteronomul 21:18–20; Sanhedrin 8, 5; 71a; Yebamoth 12, 1–2; citat de Samuel Belkin, *In His Image: The Jewish Philosophy of Man as Expressed in the Rabbinical Tradition* (London, 1961).
93. J.R. Mintz, *In Praise of Baal Shem Tov* (New York, 1970); *Encyclopaedia Judaica*, ix, 1049ff; Martin Buber, *Origins and Meaning of Hasidism* (London, 1960).
94. R. Schatz, „Contemplative Prayers in Hasidism", în *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem* (Ierusalim, 1967), 209ff.
95. Citat în *ibid.*, p. 213.
96. *Ibid.*, p. 216.
97. L. Ginzburg, *The Gaon, Rabbi Elijah* (London, 1920).
98. Citat în *Encyclopaedia Judaica*, vi, p. 653.
99. Arthur A. Cohen, *The Natural and Supernatural Jew* (London, 1967), 20ff.
100. Citat în *ibid.*, p. 24.
101. Issac Eisenstein Barzilay, „The Background of the Berlin Haskalah", în Joseph L. Blaud *et al* (ed.), *Essays on Jewish Life and Thought* (New York, 1959).
102. Citat în Cohen, *op. cit.*
103. Alexander Altmann, *Essays in Jewish Intellectual History* (Brandeis, 1981), și *Moses Mendelssohn: A Biographical Study* (University of Alabama, 1973).
104. Citat în Altmann, *Essays.*
105. Cohen, *op. cit.*, pp. 27–29.
106. Citat în *Encyclopaedia Judaica*, vi, p. 153.
107. Blau și Baron, *op. cit.*, pp. xxii–xxiii.
108. Roth, *Personalities and Events*, pp. 256–270.
109. Vezi B.C. Kaganoff, A *Dictionary of Jewish Names and Their History* (London, 1977).
110. A. Herzberg, *The French Enlightenment and the Jews* (New York, 1968).
111. Z. Sjakowlski, *Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848* (New York, 1970).
112. Citat în Cecil Roth, „Lord George Gordon's Conversion to Judaism", în *Essays and Portraits*, pp. 193–194.
113. Citat în *ibid.*, p. 205.
114. Cecil Roth, *A History of the Great Synagogue* (London, 1950), 214ff.
115. Citat în *Encyclopaedia Judaica*, viii, pp. 1390–1432.
116. Citat în Ben Sasson, *History of the Jewish People*, p. 745; vezi Herzberg, *op. cit.*

117. Citat în Ben Sasson, *History of the Jewish People.*
118. Vezi R. Anchel, *Napoléon et les Juifs* (Paris, 1928).
119. F. Pietri, *Napoléon et les Israélites* (Paris, 1965), pp. 84–115.

Partea a cincea: EMANCIPAREA

1. Citat în M.C.N. Salbstein, *The Emancipation of the Jews in Britain* (New Jersey 1982), p. 98.
2. Citat în W.F. Moneypenny, *Life of Benjamin Disraeli,* 6 vol. (London, 1910), I, p. 22.
3. Fritz J. Raddatz, *Karl Marx: A Political Biography* (London, 1979), cap 1; pentru familia lui Marx, vezi Heinz Monz, *Karl Marx: Grundlagen der Entwicklung zu Leben und Werk* (Trier, 1973).
4. Emile Marmorstein, *Heaven At Bay: The Jewish Kulturkampf in the Holy Land* (Oxford, 1969), p. 32.
5. Citat în H.H. Ben Sasson (ed.), *A History of the Jewish People* (trad., Harvard, 1976), p. 826.
6. *Erstlingswerk* (Leipzig, 1894), p. 233; citat în Marmorstein, *op. cit.*
7. Cea mai bună este Bertrand Gille, *Histoire de la Maison Rothschild,* 2 vol. (Genève, 1965–1967).
8. Citat în Miriam Rothschild, *Dear Lord Rothschild: Birds, Butterflies and History* (London/Philadelphia, 1983), pp. 295–296.
9. *Ibid.*, p. 301.
10. David Landes, *Bankers and Pashas* (London, 1958), cap. 1.
11. Harold Pollins, *Economic History of the Jews in England* (East Brunswick, 1982), pp. 95–96.
12. S.D. Chapman, *The Foundation of the English Rothschilds, 1793–1811* (London, 1977), 20ff.
13. Vezi Edward Herries, *Memoirs of the Public Life of John S. Herries* (London, 1880); Gille, *op. cit.*, I, 45ff.; F. Crouzet, *L'Économie britannique et le blocus continental 1806–1813* (Paris, 1958), p. 842.
14. Gille, *op. cit.*, I, p. 458.
15. Pollins, *op. cit.*; K. Helleiner, *The Imperial Loans* (Oxford, 1965).
16. Gille, *op. cit.*, II, p. 571; vezi Pollins, *op. cit.*, p. 245, tabel 5.
17. G. Storey, *Reuters* (London, 1951); F. Giles, *Prince of Journalists* (London, 1962); Ronald Palin, *Rothschild Relish* (London, 1970), citat în Pollins, *op. cit.*
18. Miriam Rothschild, *op. cit.*, p. 9.
19. Cecil Roth, *The Magnificent Rothschilds* (London, 1939), p. 21.
20. L.H. Jenks, *The Migration of British Capital to 1875* (London, 1963).
21. Salbstein, *op. cit.*
22. Citat în *ibid.*, p. 165.
23. Gille, *op. cit.*, ii, pp. 591–616.
24. Richard Davis, *The English Rothschilds* (London, 1983).
25. Pentru detalii, vezi Roth, *op. cit.*
26. Miriam Rothschild, *op. cit.*, p. 298.

27. *Ibid.*, p. 33.
28. Pentru o relatare despre lord Rothschild I, vezi *ibid.*, pp. 30–50.
29. *Ibid.*, p. 40.
30. Citat în Roth, *op. cit.*
31. Citat în Salbstein, *op. cit.*, p. 44.
32. Cecil Roth, *Essays and Portraits in Anglo-Jewish History* (London, 1962), pp. 18–20.
33. Geoffrey Finlayson, *The Seventh Earl of Shaftesbury* (London, 1981), pp. 112–116, 154–159 etc.
34. Citat în Ronald Sanders, *op. cit.*, p. 5.
35. L. Loewe, *The Damascus Affair* (New York, 1940).
36. Pentru Montefiore, vezi Lucien Wolf, *Sir Moses Montefiore* (London, 1885).
37. Roth, *Essays and Portraits*, pp. 19–20.
38. Robert Blake, *Disraeli's Grand Tour: Benjamin Disraeli and the Holy Land, 1830–1831* (London, 1982), 107ff.
39. Daien Schwarz, *Disraeli's Fiction* (London, 1979), pp. 99–100.
40. „Benjamin Disraeli, Marrano Englishman", în Salbstein, *op. cit.*, pp. 97–114.
41. Aceasta era opinia lui Iehuda Halevi; vezi H.J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim* (New York, 1959).
42. Citat în Blake, *op. cit.*, p. 126.
43. Citat în Salbstein, *op. cit.*
44. M.A. Meyer, *The Origins of the Modern Jew* (New York, 1968); articolul lui Wolf „On the Concept of a Science of Judaism" (1822) se găsește în *Leo Baeck Institute Yearbook II* (London, 1957).
45. Citat în Lionel Kochan, *The Jew and His History* (London, 1977), p. 66.
46. Arthur A. Cohen, *The Natural and Supernatural Jew* (London, 1967), p. 46.
47. Citat în Kochan, *op. cit.*, p. 66.
48. Talmudul babilonian, Berahot, 3a, citat în *ibid.*
49. Pentru scrierile lui Hirsch, vezi I. Grunfeld (ed.), *Judaism Eternal,* 2 vol. (London, 1956).
50. *Ibid.,* I, pp. 133–135, citat în Kochan, *op. cit.*
51. Kochan, *op. cit.*, pp. 79–80; Cohen, *op. cit.*, p. 34; N. Rotenstreich, *Jewish Philosophy in Modern Times* (New York, 1968), pp. 136–148.
52. Traducerea în engleză, de P. Bloch, a apărut în 6 volume (London, 1892–1898) și 5 volume (London, 1919).
53. Citat în Kochan, *op. cit.*
54. H. Graetz, *Historic Parallels in Jewish History* (London, 1887).
55. Alexander Altmann, „The New Style of Preaching in Nineteenth Century German Jewry", în *Essays in Jewish Intellectual History* (Brandeis, 1981).
56. W.D. Plaut, *Rise of Reform Judaism* (London, 1963); D. Philipson, *Reform Movement in Judaism* (New York, 1967).
57. M. Weiner (ed.), *Abraham Geiger and Liberal Judaism* (New York, 1962).
58. Citat de Marmorstein, *op. cit.*, p. 36.

59. Traducerea engleză de M.M. Kaplan (ediția a doua, London, 1964).
60. S. Ginzburg, *The Life and Works of M.H. Luzzatto* (London, 1931).
61. Citat în Marmorstein, *op. cit.*, care face un sumar al ideilor lui Luzzatto, pp. 5–11.
62. Vezi Leo Rosen, *The Joys of Yiddish* (Harmondsworth, 1971), xviff.
63. *The Renaissance of Hebrew Literature, 1743–1885* (New York, 1909), citat în Marmorstein, *op. cit.*
64. Laura Hofrichter, *Heinrich Heine* (trad., Oxford, 1963), pp. 1–2.
65. Jeffrey L. Sammons, *Heinrich Heine: A Modern Biography* (Princeton, 1979), p. 40.
66. *Ibid.*, p. 171.
67. Cel mai important este S.S. Prawer, *Heine's Jewish Comedy: A Study of His Portraits of Jews and Judaism* (Oxford, 1983).
68. Heine către Moses Moser, 23 august 1823; citat în Sammons, *op. cit.*
69. Heine către Immanuel Wohlwill, 1 aprilie 1823; citat în *ibid.*
70. Heine către Ferdinand Lassalle, 11 februarie 1846, citat în *ibid.*
71. Heine către Moser, 14 decembrie 1825, citat în Hofrichter, *op. cit.*, p. 44.
72. Ernst Elster (ed.), *Heine samtliche Werke*, 7 vol. (Leipzig/Wien, 1887–1890), VII, p. 407.
73. Sammons, *op. cit.*, pp. 249–250.
74. *Ibid.*, p. 288.
75. *Ibid.*, pp. 25–26.
76. *Ibid.*, p. 166.
77. *Ibid.*, p. 308.
78. Pentru relația dintre ei, vezi Raddatz, *op. cit.*, pp. 42–43; Sammons, *op. cit.*, 260ff.
79. Paul Nerrlich (ed.), *Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter aus der Jahren 1825–1880* (Berlin, 1886), II, p. 346.
80. Robert S. Wistrich, *Revolutionary Jews from Marx to Trotsky* (London, 1976), p. 40, arată că un articol de Marx despre Ierusalim, tipărit în *New York, Daily Tribune* în aprilie 1854, citat uneori pentru a contrazice această afirmație, nu face de fapt decât să o confirme.
81. Lui Engels, 11 aprilie 1868, *Karl Marx–Friedrich Engels Werke* (Berlinul de Est, 1956–1968), XXXII, p. 58.
82. Karl Jaspers, „Marx und Freud", *Der Monat*, XXVI (1950), citat în Raddatz, *op. cit.*
83. Vezi Raddatz, *op. cit.*, p. 143 pentru referințe.
84. François Marie Charles Fourier, *Théorie des quatres mouvements* (Paris, 1808); pentru Fourier, vezi L. Poliakov, *History of Anti-Semitism* (trad., London, 1970).
85. *Carnets* (Paris, 1961), II, pp. 23, 337.
86. Wistrich, *op. cit.*, 6ff.
87. Pentru Börne, vezi Orlando Figes, „Ludwig Börne and the Formation of a Radical Critique of Judaism", *Leo Baeck Institute Year Book* (London, 1984).
88. Vezi Prawer, *op. cit.*; Nigel Reeves, „Heine and the Young Marx", *Oxford German Studies*, VIII (1972–1973).

89. *Herr Vogt* (London, 1860), pp. 143–144; citat în Wistrich, *op. cit.*
90. Karl Marx, *Neue Rheinische Zeitung*, 29 aprilie 1849.
91. *Marx–Engels Works*, ii, III (Berlin, 1930), p. 122.
92. *Marx–Engels Werke*, xxx, p. 165.
93. *Ibid.*, p. 259.
94. Vezi Figes, *op. cit.*
95. Bruno Bauer, *Die Judenfrage* (Braunschweig, 1843).
96. Am folosit T.B. Bottomore (ed. și trad.), *Karl Marx. Early Writings* (London, 1963). Și în *Karl Marx–Engels Collected Works* (London, 1975ff.), iii, pp. 146–174.
97. Bottomore, *op. cit.*, p. 34.
98. *Ibid.*, p. 37.
99. *Ibid.*, pp. 35–36.
100. *Ibid.*, pp. 34–35.
101. *Capitalul*, i, II, cap. 4.
102. *Capitalul,* ii, VII, cap. 22.
103. Karl Marx, „The Russian Loan", *New York, Daily Tribune*, 4 ianuarie 1856.
104. Citat de S.W. Baron, „Population", *Encyclopaedia Judaica*, xiii, pp. 866–903.
105. Citat în Ben Sasson, *op. cit.*
106. Paul Lindau (ed.), *Ferdinand Lassalles Tagebuch* (Breslau, 1891), pp. 160–161; citat în Wistrich, *op. cit.*
107. A.F. Day, *The Mortara Mystery* (London, 1930).
108. Pentru evreii sub domnia țaristă, vezi J. Frumkin *et al.* (ed.), *Russian Jewry 1860–1917* (London, 1966); S.W. Baron, *The Russian Jew under Tsars and Soviets* (New York, 1964).
109. Vezi Alexis Goldenweiser, „Legal Status of Jews in Russia", în Frumkin, *op. cit.*
110. Lucien Wolf (ed.), *Legal Sufferings of the Jews in Russia* (London, 1912).
111. *Ibid.*, p. 41.
112. *Ibid.*, pp. 44–46, 71–76.
113. *Ibid.*, pp. 2–6.
114. *Ibid.*, p. 9.
115. I.M. Dijur, „Jews in the Russian Economy", în Frumkin, *op. cit.*, pp. 120–143.
116. Citat în Amos Elon, *Herzl* (London, 1976).
117. Citat în Ben Sasson, *op. cit.*
118. Joseph L. Blau și S.W. Baron, *The Jews in the United States 1790–1840: A Documentary History*, 3 vol. (New York, 1963), ii, p. 576.
119. *Ibid.*, iii, p. 809.
120. *Ibid.*, ii, p. 327.
121. A.B. Makover, *Mordecai M. Noah* (New York, 1917); I. Goldberg, *Major Noah: American Jewish Pioneer* (New York, 1937); textul proclamației sale în Blau și Baron, *op. cit.*, iii, pp. 898–899.
122. *Ibid.*, pp. 176–181.

123. Pentru Leeser, vezi Murray Friedman, *Jewish Life în Philadelphia 1830–1940* (Philadelphia, 1984).
124. Textul complet în *Encyclopaedia Judaica*, xiii, pp. 570–571.
125. H.E. Jacobs, *The World of Emma Lazarus* (New York, 1949); E. Merriam, *Emma Lazarus: Woman with a Torch* (New York, 1956).
126. *Encyclopaedia Judaica*, xii, p. 1092.
127. Richard Siegel și Carl Rheins (ed.), *The Jewish Almanack* (New York, 1980), p. 509.
128. Psalmii 136:1.
129. Moses Hess, *Rome and Jerusalem* (trad., New York, 1918).
130. Cohen, *op. cit.*, pp. 57–59; pentru Hess, vezi și Isaiah Berlin, *The Life and Opinions of Moses Hess* (Cambridge, 1959).
131. J.R. Vincent (ed.), *Disraeli, Derby and the Conservative Party: The Political Journals of Lord Stanley* (London, 1978), pp. 32–33.
132. J.A. Gere și John Sparrow (ed.), *Geoffrey Madan's Notebooks* (Oxford, 1984).
133. J.J. Tobias, *The Prince of Fences: The Life and Crimes of Ikey Solomons* (London, 1974).
134. L. Hyman, *The Jews of Ireland, London and Jerusalem* (London, 1972), pp. 103–104.
135. Emily Strangford, *Literary Remains of the Late Emanuel Deutsch* (New York, 1974).
136. Gordin S. Haight, *George Eliot* (Oxford, 1968), p. 487.
137. *Encyclopaedia Britannica* (London, 1911), xxviii, p. 987.
138. În legătură cu influența lui George Eliot, vezi Ronald Sanders, *The High Walls of Jerusalem: A History of the Balfour Declaration and the Birth of the British Mandate for Palestine* (New York, 1984), 14ff.
139. Guy Chapman, *The Dreyfus Case* (London, 1955), p. 99.
140. În legătură cu evreimea franceză în timpul cazului Dreyfus, vezi Michael R. Marrus, *The Politics of Assimilation: The French Jewish Community at the Time of the Dreyfus Affair* (Oxford, 1971).
141. Citat în *ibid.*, I, p. 18.
142. Léon Halévy, *Résumé de l'histoire des juifs modernes* (Paris, 1828), pp. 325–326; citat în Marrus, *op. cit.*, p. 90.
143. Julien Benda, *La Jeunesse d'un clerc* (Paris, 1936), p. 43; citat în Marrus, *op. cit.*
144. Herbert Feis, *Europe: the World's Banker, 1870–1914* (New York, 1965), 33ff.
145. În legătură cu Biserica, vezi E. Lecanuet, *L'Église de France sous la troisième république* (Paris, 1930), pp. 231–233; Robert L. Hoffman, *More Than a Trial; The Struggle over Captain Dreyfus* (New York, 1980), 82ff.
146. *La Croix,* 13 noiembrie 1896, citat în Pierre Sorin, *La Croix et les Juifs 1880–1899* (Paris 1967), p. 117.
147. Chapman, *op. cit.*, p. 59.
148. *L'Aurore*, 7 iunie 1899; citat în Marrus, *op. cit.*, care conține un capitol despre Lazare, pp. 164–195; B. Hagani, *Bernard Lazare* (Paris, 1919).

149. George D. Painter, *Marcel Proust*, 2 vol. (London, 1977), I, p. 210.
150. Paul Cambon, *Correspondence*, 2 vol. (Paris, 1945), I, p. 436.
151. Citat în Chapman, *op. cit.*, p. 199.
152. Christophe Charle, „Champs littéraire et champ du pouvoir; les écrivains et l'Affaire Dreyfus", *Annales*, 32 (1977).
153. Jean-Pierre Rioux, *Nationalisme et conservatisme: la Ligue de la Patrie française 1899–1904* (Paris, 1977), pp. 20–30; citat în Marrus, *op. cit.*, pp. 148–149.
154. Painter, *op. cit.*, i, p. 220.
155. Alain Silvera, *Daniel Halévy and His Times* (Cornell, 1966).
156. Painter, *op. cit.*, i, 214ff.
157. Janine Ponty, „La Presse quotidienne et l'Affaire Dreyfus en 1898–1899", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 21 (1974).
158. Găsită într-o broșură compilată pentru Drumont și aflată acum (împreună cu alte materiale legate de cazul Dreyfus) în Biblioteca Houghton la Harvard.
159. Frederick Busi, „The Dreyfus Affair and the French Cinema", *Weiner Library Bulletin*, 39–40 (1976).
160. Painter, *op. cit.*, i, p. 226.
161. *Ibid.*, p. 233.
162. R.D. Mandell, „The Affair and the Fair: Some Observations on the Closing Stages of the Dreyfus Case", *Journal of Modern History* (septembrie 1967); Douglas Johnson, *France and the Dreyfus Affair* (London, 1966).
163. Joseph Reinach, *Histoire de l'Affaire Dreyfus*, 6 vol. plus indice (Paris, 1901–1908).
164. Chapman, *op. cit.*, p. 359; Charles Andler, *La Vie de Lucien Herr* (Paris, 1932).
165. André Gide, *Journals 1889–1949* (trad., Harmondsworth, 1978), 194ff.
166. Din numeroasele cărți despre Herzl, am folosit în special Elon, *op. cit.*
167. *Ibid.*, p. 9.
168. Citat în *op. cit.*, p. 66.
169. *Ibid.*, p. 115.
170. Pentru apariția antisemitismului *völkisch,* vezi George L. Mosse, *The Crisis in German Ideology* (London, 1966).
171. Citat în Elon, *op. cit.*, p. 64.
172. Prima traducere în engleză, *Autoemancipation: An Admonition to His Brethren by a Russian Jew* (New York, 1906).
173. Citat în Walter Laqueur, *Weimar: A Cultural History 1918–1933* (London, 1974).
174. Elon, *op. cit.*, p. 114.
175. Pierre van Passen, „Paris 1891–1895: A Study of the Transition in Theodor Herzl's Life", în Meyer W. Weisgal (ed.), *Theodor Herzl, Memorial* (New York, 1929).
176. *Der Judenstaat: Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage* (Wien, 1896); H. Abrahami și A. Bein, *The Editions of the Jewish State by Theodor Herzl* (New York, 1970).
177. Elon, *op. cit.*, pp. 142–147.

178. *Ibid.*, 175ff.
179. În legătură cu Nordau, vezi A. și M. Nordau, *Max Nordau* (trad., London, 1943).
180. Am avut privilegiul să mă adresez unui congres internațional al sioniștilor și creștinilor de la aceeași tribună, în august 1985.
181. Chaim Weizmann, *Trial and Error* (London, 1949), p. 71.
182. Elon, *op. cit.*, p. 186.
183. Jurnalele sale, *Tagebücher*, au fost traduse de Harry Zohn și editate de R. Patai, publicate apoi la New York, în 1960.
184. Elon, *op. cit.*, pp. 379–380.
185. Sanders, *op. cit.*, pp. 29–30.
186. *Ibid.*, pp. 37–38.
187. Elon, *op. cit.*, pp. 405–406, 397.
188. *Ibid.*, p. 237.
189. Marmorstein, *op. cit.*, pp. 60–70.
190. Citat în I. Domb, *Transformations* (London, 1958), pp. 192–195.
191. Citat în Marmorstein, *op. cit.*, pp. 71–72.
192. Citat în *ibid.*, pp. 79–80.
193. T. Levitan, *The Laureates: Jewish Winners of the Nobel Prize* (New York, 1906); vezi lista laureaților Premiului Nobel în *Encyclopaedia Judaica*, xii, pp. 1201–1202.
194. Frederick V. Grunfeld, *Prophets Without Honour* (London, 1979), p. 10.
195. Pentru Cohen, vezi Cohen, *op. cit.*, 70ff.; Alexander Altmann, „Theology in Twentieth-century Jewry", în *Essays in Jewish Intellectual History.*
196. În legătură cu Rosenzweig și Rosenstock-Huessy, vezi Altmann, *op. cit.*, și N.N. Glatzer (ed.), *Franz Rosenzweig. His Life and Thought* (ediția a doua, New York, 1961).
197. Citat în Grunfeld, *op. cit.*, p. 17.
198. Hartmut Pogge von Strandmann (ed.), *Walter Rathenau; Notes and Diaries 1907–1922* (Oxford 1985), pp. 98–99.
199. Citat în Grunfeld, *op. cit.*
200. Charles Rosen, *Schoenberg* (London, 1976), pp. 16–17.
201. Alma Mahler, *Gustav Mahler: Memories and Letters* (trad., New York, 1946), p. 90.
202. Charles Spencer, *Léon Bakst* (London, 1973).
203. Serge Lifar, *A History of the Russian Ballet* (London, 1954).
204. Citat în Spencer, *op. cit.*, p. 127.
205. Pentru teoria morală a culorii, elaborată de Bakst, vezi Mary Franton Roberts, *The New Russian Stage* (New York, 1915).
206. Sidney Alexander, *Marc Chagall* (London, 1978).
207. Peter Gay, *Freud, Jews and Other Germans* (Oxford, 1978), p. 21.
208. *Ibid.*, 101ff.
209. Scrisoare către Karl Abraham, citat în Jack J. Spector, *The Aesthetics of Freud* (London, 1977), p. 22.
210. Paul Roazen, *Freud and his Followers* (London, 1976), pp. 192–193.

211. *Ibid.*, 75ff.; pentru Freud și soția lui, vezi scrisoarea fiicei sale Matilda Freud Hollitscher către Ernest Jones, datată 30 martie 1952, care se află în arhivele Jones, precum și Theodor Reik, „Years of Maturity", *Psychoanalysis*, IV, 1 (1955).
212. David Bakan, *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition* (Princeton, 1958), pp. 51–52; Sigmund Freud, Prefață la *Totem și tabu* (1913).
213. Ernest Jones, *Life and Work of Sigmund Freud*, 3 vol. (New York, 1953–1957), I, pp. 22, 184.
214. „On Being of the B'nai B'rith", *Commentary* (martie 1946).
215. Max Graf, „Reminiscences of Sigmund Freud", *Psychoanalytic Quarterly*, XI (1942); Jacob Meotliz, „The Last Days of Sigmund Freud", *Jewish Frontier* (septembrie 1951); citat în Bakan, *op. cit.*
216. Jones, *op. cit.*, i, pp. 25–35. Pentru propria relatare a lui Freud, vezi M. Bonaparte, A. Freud și E. Kris (ed. și trad.), *Freud, Origins of Psychoanalysis: Letters to Wilhelm Fliess, Drafts and Notes 1887–1902* (New York, 1954), p. 322; Bakan, *op. cit.*
217. E. Stengel, „A Re-evaluation of Freud's Book *On Aphasia*", *International Journal of Psychoanalysis* (1954).
218. H. Sachs, *Freud, Master and Friend* (Harvard, 1944), pp. 99–100; citat în Bakan, *op. cit.*
219. Jones, *op. cit.*, i, p. 348.
220. *Ibid.*, ii, p. 367; Sigmund Freud, „The Moses of Michelangelo", *Collected Papers*, IV, pp. 251–287.
221. Bakan, *op. cit.*, pp. 246–270.
222. Robert S. Steele, *Freud and Jung: Conflicts of Interpretation* (London, 1982); W. McGuire (ed.), *Freud–Jung Letters* (Princeton, 1974), p. 220.
223. Max Schur, *Freud Living and Dying* (London, 1972), p. 337.
224. Jones, *op. cit.*, ii, p. 148.
225. Steven Marcus, *Freud and the Culture of Psychoanalysis* (London, 1984), pp. 50–53.
226. Citat în *ibid.*, p. 83.
227. În legătură cu Breuer, vezi Sigmund Freud, „Origins and Development of Psychoanalysis", *American Journal of Psychology*, XXI (1910), p. 181; Roazen, *op. cit.*, pp. 93–99.
228. Fritz Wittels, *Sigmund Freud* (New York, 1924), p. 140; citat în Bakan, *op. cit.*
229. Citat în Roazen, *op. cit.*, p. 197.
230. Jones, *op. cit.*, ii, p. 33.
231. Pentru certurile lui Freud, vezi Roazen, *op. cit.*, 194ff., 220ff., 234ff. etc.
232. Jones, *op. cit.*, iii, p. 208.
233. *Ibid.*, iii, p. 245.
234. Arthur Koestler, *The Invisible Writing* (London, 1955).
235. În legătură cu contribuția lui Einstein la teoria cuantică, vezi Max Jammer, „Einstein and Quantum Physics", în Gerald Holton și Yehuda Elkana (ed.), *Albert Einstein: Historical and Cultural Perspectives* (Princeton, 1982), pp. 59–76.

236. „What I Believe", *Forum and Century* 84 (1930); citat în Uriel Tal, „Ethics in Einstein's Life and Thought", în Holton și Elkana, *op. cit.*, pp. 297–318.
237. Einstein, *Physics and Reality* (New York, 1936).
238. Henri Bergson, *Two Sources of Morality and Religion* (trad., London, 1935).
239. Einstein către Solovine, 30 martie 1952, citat în Yehuda Elkana, „The Myth of Simplicity", în Holton și Elkana, *op. cit.*, p. 242.
240. Milic Capek, *The Philosophical Impact of Contemporary Physics* (Princeton, 1961), 335ff.; vezi și William James, „The Dilemma of Determinism", în *The Will to Believe* (London, 1917).
241. Yehuda Elkana, *op. cit.*
242. În legătură cu această problemă, vezi volumul meu *Modern Times: The World from the Twenties to the Eighties* (New York, 1983), cap. I, „A Relativistic World".
243. Lionel Trilling, *Mind in the Modern World* (New York, 1973), pp. 13–14.
244. „The Hunter Graccus". *Graccus* sau *graculus* este cuvântul latin pentru stăncuță, *kavka* în limba cehă, iar tatăl lui Kafka, pe care scriitorul îl ura, avea o stăncuță drept emblemă deasupra magazinului său. Vezi Lionel Trilling, *Prefaces to the Experience of Literature* (Oxford, 1981), I, pp. 18–22.
245. Citat în Rosen, *op. cit.*, p. 10.
246. Grunfeld, *op. cit.*, pp. 23–24.

Partea a șasea: HOLOCAUSTUL

1. Discursul lui Asquith în *The Times*, 10 noiembrie 1914.
2. Interviu cu doamna Halperin în Eric Silver, *Begin* (London, 1984), pp. 5, 9.
3. Ronald Sanders, *The High Walls of Jerusalem:* A *History of the Balfour Declaration and the Birth of the British Mandate for Palestine* (New York, 1984), 315ff.
4. Chaim Weizmann, *Trial and Error* (London, 1949), pp. 15–25.
5. *Ibid.*, pp. 29, 44.
6. Sanders, *op. cit.*, pp. 64–69.
7. *New Statesman*, 21 noiembrie 1914, articol semnat A.M.H. (Albert Montefiore Hyamson).
8. Michael și Eleanor Brock (ed.), *H.H. Asquith: Letters to Venetia Stanley* (Oxford, 1952), pp. 406–407.
9. *Ibid.*, pp. 477–478; 485.
10. Citat în Sanders, *op. cit.*, pp. 313–314.
11. Miriam Rothschild, *Dear Lord Rothschild: Birds, Butterflies and History* (London, și Philadelphia, 1983), p. 45.
12. Sanders, *op. cit.*, pp. 69, 133.

13. Weizmann, *op. cit.*, p. 144; s-au exprimat îndoieli în privința acestei relatări; vezi Sanders, *op. cit.*, pp. 94–96.
14. Citat în Sanders, *op. cit.*
15. Pentru colecții, vezi Miriam Rothschild, *op. cit.*
16. Weizmann, *op. cit.*, p. 257.
17. Montagu nu a fost prezent la cabinetul de război pe 31 octombrie 1917; vezi Sanders, *op. cit.*, pp. 594–596, care redă și textul scrisorii finale.
18. Weizmann, *op. cit.*, p. 262.
19. *Ibid.*, 298; Sanders, *op. cit.*, p. 481.
20. Weizmann, *op. cit.*, pp. 273–274.
21. Textul mandatului în David Lloyd George, *The Truth About the Peace Treaties*, 2 vol. (London, 1938), ii, pp. 1194–1201.
22. Weizmann, *op. cit.*, p. 288.
23. *Ibid.*, p. 67.
24. Vladimir Jabotinsky, *The Story of the Jewish Legion* (trad., Ierusalim, 1945); P. Lipovetski, *Joseph Trumpeldor* (trad., London, 1953).
25. Yigal Allon, *The Making of Israel's Army* (New York, 1970); J.B. Schechtman, *The Vladimir Jabotinsky Story*, 2 vol. (New York, 1956–1961).
26. Amos Elon, *Herzl* (London, 1976), p. 179.
27. Neil Caplan, *Palestine Jewry and the Arab Question 1917-1925* (London, 1978), pp. 74, 169.
28. Citat în S. Clement Leslie, *The Rift in Israel: Religious Authority and Secular Democracy* (London, 1971), p. 32.
29. Weizmann, *op. cit.*, p. 316.
30. *Ibid.*, pp. 307–308.
31. Sanders, *op. cit.*, pp. 569–570, pentru textul întreg al mesajului.
32. Elie Kedourie, „Sir Herbert Samuel and the Government of Palestine", în *The Chatham House Version and Other Middle East Studies* (London, 1970), p. 57.
33. 8 iunie 1920; *Letters and Papers of Chaim Weizmann* (New Brunswick, 1977), XI, p. 355.
34. Citat în Kedourie, *op. cit.*, pp. 55–56.
35. Citat în Neil Caplan, „The Yishuv, Sir Herbert Samuel and the Arab Question în Palestine 1921–1925", în Elie Kedourie și Sylvia G. Haim (ed.), *Zionism and Arabism in Palestine and Israel* (London, 1982), pp. 19–20.
36. Kedourie, *op. cit.*, pp. 60–62.
37. Citat în *ibid.*, p. 65.
38. Bernard Wasserstein, „Herbert Samuel and the Palestine Problem", *English Historical Review,* 91 (1976).
39. Kedourie, *op. cit.*, p. 69.
40. Weizmann, *op. cit.*, pp. 325, 494.
41. Lloyd George, *Peace Treaties*, 1123ff.
42. *Ibid.*, p. 1139.
43. Caplan, „The Yishuv", p. 31.
44. Citat în Wasserstein, *op. cit.*, p. 767.
45. Citat în R.H.S. Crossman, *A Nation Reborn* (London, 1960), p. 127.

46. Weizmann, *op. cit.*, p. 418.
47. Citat în *Encyclopaedia Judaica*, iv, p. 506.
48. Weizmann, *op. cit.*, p. 411.
49. Citat în Leslie, *op. cit.* (1938, interviu).
50. „On the Iron Wall", 1923; citat în Silver, *op. cit.*, p. 12.
51. Robert S. Wistrich, *Revolutionary Jews From Marx To Trotsky* (London, 1976), 77ff.; vezi, de asemenea, J.P. Nettl, *Rosa Luxemburg*, 2 vol. (London, 1966).
52. Citat în Wistrich, *op. cit.*, p. 83.
53. Scrisoare către Mathilee Wurm, 16 februarie 1917, citată în *ibid.*
54. *Collected Works* (London, 1961), VII, 100ff.; „Critical Remarks on the National Question", 1913; citat în Wistrich, *op. cit.*
55. Isaac Deutscher, *The Prophet Armed: Trotsky, 1879–1921* (Oxford, 1965).
56. Vezi K. Pindson (ed.), *Essays in Anti-Semitism* (ediția a doua, New York, 1946), pp. 121–144. *Encyclopaedia Judaica*, xiv, 459, oferă cifra de 60.000; H.H. Ben Sasson (ed.), *A History of the Jewish people* (trad., Harvard, 1976), publică cifra de 75.000; cifra sovietică este de 180.000–200.000.
57. Bernard D. Weinryb, „Anti-Semitism in Soviet Russia", în Lionel Kochan (ed.), *The Jews in Soviet Russia* (Oxford, 1972).
58. J.B. Schechtman, „The USSR, Zionism and Israel", în Kochan, *op. cit.*, p. 101.
59. *Ibid.*, p. 107; Guido D. Goldman, *Zionism under Soviet Rule 1917–1928* (New York, 1960).
60. Isaac Deutscher, *The Prophet Unarmed: Trotsky 1921–1929* (Oxford, 1965), p. 258.
61. Citat în Lionel Trilling, „Isaac Babel", în *Beyond Culture* (Oxford, 1980), pp. 103–125; vezi și ediția realizată de Trilling cu povestirile lui Babel, *Collected Stories* (New York, 1955), și R. Rosenthal în *Commentary*, 3 (1947).
62. Robert Conquest, Inside *Stalin's Secret Police: NKVD Politics 1936–1939* (London, 1985), p. 99.
63. *Jewish Chronicle*, *2* noiembrie 1917.
64. Citat în Leon Poliakov, *History of Anti-Semitism*, vol. iv, *Suicidal Europe 1870–1933* (Oxford, 1985), p. 209.
65. *The Cause of World Unrest*, pp. 10, 13, 131–132.
66. *Illustrated Sunday Herald*, 8 februarie 1920, citat în Poliakov, *op. cit.*
67. *Morning Post*, 6 octombrie 1921, citat în Poliakov, *op. cit.*
68. Robert Wilson, *The Last Days of the Romanovs* (London, 1920), p. 148.
69. P. Lévy, *Les Noms des Israélites en France* (Paris, 1960), pp. 75–76.
70. Citat în Paul J. Kingston, *Anti-Semitism in France during the 1930s: Organization, Personalities and Propaganda* (Hull, 1983), p. 4.
71. Paul Hyman, *From Dreyfus to Vichy: The Remaking of French Jewry* (Columbia, 1979), p. 35.
72. Léon Blum, *Nouvelles Conversations de Goethe avec Eckermann* (Paris, 1901), citat în Wistrich, *op. cit.*

73. Harvey Goldberg, „Jean Jaurès on the Jewish Question", *Jewish Social Studies* (aprilie 1958).
74. A. Mitchell Palmer, „The Case Against the Reds", *Forum,* februarie 1920; Poliakov, *op. cit.*, pp. 231–232.
75. Pentru filozofia juridică a lui Brandeis, vezi Philippa Strum, *Louis D. Brandeis: Justice for the People* (Harvard, 1985).
76. *West Virginia State Board of Education v. Barnette* (1943).
77. G. Saleski, *Famous Musicians of Jewish Origin* (New York, 1949).
78. T. Levitan, *Jews in American Life* (New York, 1969), pp. 96–99, 199–203, 245–246.
79. Citat în Lary May, *Screening Out the Past: The Birth of Mass Culture and the Motion-Picture Industry* (Oxford, 1980).
80. Vezi Philip French, *The Movie Moguls* (London, 1967).
81. *Ibid.*, p. 21.
82. Pentru detalii biografice, vezi French, *op. cit.*; May, *op. cit.*, 253, tabelul IIIa, „Founders of the Big Eight", și tabelul IIIb pentru biografii.
83. French, *op. cit.*, p. 28.
84. Raymond Durgnat, *The Crazy Mirror: Hollywood Comedy and the American Image* (London, 1969), pp. 150–161; 78–83.
85. May, *op. cit.*, p. 172.
86. Helen și Robert Lynd, *Middletown* (New York, 1929).
87. Edward J. Bristow, *Prostitution and Prejudice: The Jewish Fight Against White Slavery 1870–1939* (New York, 1984).
88. Jenna Weissman Joselit, *Our Gang: Jewish Crime and the New York Jewish Community, 1900–1940* (New York, 1983).
89. Pentru infractori evrei, vezi Albert Fried, *The Rise and Fall of the Jewish Gangsters in America* (New York, 1980).
90. Melvin Urofsky, *American Zionism: From Herzl to the Holocaust* (New York, 1975), p. 127.
91. Citat în Ronald Steel, *Walter Lippmann and the American Century* (London, 1980), p. 187.
92. James Grant, *Bernard Baruch: The Adventures of a Wall Street Legend* (New York, 1983), 223ff., arată că el și-a salvat cea mai mare parte din avere după căderea pieței; niciodată nu a avut mai mult de 10-15 milioane de dolari.
93. *Ibid.*, pp. 107–109.
94. Steel, *op. cit.*, p. 189.
95. „Public Opinion and the American Jew", *American Hebrew*, 14 aprilie 1922.
96. Citat în Steel, *op. cit.*, p. 194.
97. Citat în *ibid.*, pp. 330–331.
98. *New York Times*, 11 aprilie 1945; pentru sondaje, vezi Davis S. Wyman, *The Abandonment of the Jews: America and the Holocaust, 1941–1945* (New York, 1984), pp. 8–9.
99. Fritz Stern, „Einstein's Germany", în Holton și Elkana, *op. cit.*, 322ff.
100. *Ibid.*, pp. 324–345.

101. E.J. Gumpel a realizat o statistică a acestor crime și condamnări, *Vier Jahre politisches Mord* (Berlin, 1922), citat în Grunfeld, *op. cit.*
102. *Mein Kampf* (ed. 1962), p. 772.
103. Walter Laqueur, *Russia and Germany: A Century of Conflict* (London, 1962), 109ff.; Poliakov, *op. cit.*, IV, p. 174.
104. Robert Wistrich, *Hitler's Apocalypse: Jews and the Nazi Legacy* (London, 1986), pp. 14–19.
105. Citat în Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews* (ed. rev. New York, 1985), I, pp. 20–21.
106. *Zentralblatt für Psychotherapie*, VII (1934); citat în Grunfeld, *op. cit.*
107. Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair* (Berkeley, 1961), p. 291.
108. Fritz K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890–1933* (Harvard, 1969), p. 446.
109. George L. Mosse, *The Crisis in German Ideology* (London, 1966), p. 196.
110. Michael S. Steinberg, *Sabres and Brownshirts: the German Students' Path to National Socialism, 1918–1935* (Chicago, 1977), pp. 6–7, P.G. Pulzer, *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria* (New York, 1964), 285ff.
111. Dennis E. Showalter, *Little Man, What Now? Der Stürmer in the Weimar Republic* (Hamden, Connecticut, 1983).
112. Istvan Deak, *Weimar Germany's Left-Wing Intellectuals: A Political History of the Weltbühne and its Circle* (Berkeley, 1968), Harold L. Poor, *Kurt Tucholsky and the Ordeal of Germany, 1914–1935* (New York, 1968).
113. Citat în Walter Laqueur, *Weimar: A Cultural History, 1918–1933* (London, 1974), p. 45.
114. Mosse, *op. cit.*, p. 144.
115. Donald L. Niewyk, *The Jews in Weimar Germany* (Manchester, 1981), are un capitol dedicat acestui subiect, „The Jew as German Chauvinist", pp. 165–177.
116. Laqueur, *Weimar*, p. 72.
117. *Ibid.*, 75ff.
118. Mosse, *op. cit.*, p. 242.
119. Roger Manvell și Heinrich Fraenkel, *The German Cinema* (London, 1971), 7ff.
120. Laqueur, *op. cit.*, 234ff.
121. Gershom Scholem, *Walter Benjamin: The Story of a Friendship* (London, 1982); *Jews and Judaism in Crisis* (New York, 1976), p. 193.
122. Richard Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption* (New York, 1982), pp. 40–43.
123. Walter Benjamin, *Illuminations* (trad., New York, 1969), p. 255; Wollin, *op. cit.*, 50ff.
124. Terry Eagleton, *Walter Benjamin, or Towards a Revolutionary Criticism* (London, 1981).
125. Hilberg, *op. cit.*, I, 30ff.
126. *Institut für Zeitgeschichte,* München; citat în Wistrich, *Hitler's Apocalypse*, pp. 31–32.

127. Max Domarus (ed.), *Hitler: Reden and Proklamationen, 1932–1945* (Würzburg, 1962), I, p. 537.
128. Hilberg, *op. cit.*, I, p. 39.
129. *Ibid.*, 46, nota 1.
130. *Ibid.*, pp. 69–75.
131. *Ibid.*, pp. 96–107.
132. *Ibid.*, pp. 190–191.
133. *Ibid.*, II, 416; Lucy S. Davidowicz, *The War Against the Jews, 1933–1945* (London, 1975), p. 141; Martin Gilbert, *The Holocaust* (New York, 1986), p. 526.
134. Benjamin Ferencz, *Less than Slaves: Jewish Forced Labour and the Quest for Compensation* (Harvard, 1979), p. 25.
135. Hilberg, *op. cit.*, I, p. 254.
136. Ferencz, *op. cit.*, p. 28.
137. Robert H. Abzug, *Inside the Vicious Heart: Americans and the Liberation of Nazi Concentration Camps* (Oxford, 1985), p. 106.
138. Ferencz, *op. cit.*, p. 22.
139. *Ibid.*, anexa 3, 202ff., depoziția lui Höss, 12 martie 1947.
140. Ferencz, *op. cit.*, p. 19.
141. Hilberg, *op. cit.*, i, p. 87.
142. David Irving, *Hitler's War* (London, 1977).
143. Gerald Fleming, *Hitler and the Final Solution* (Berkeley, 1984), o respinge.
144. H.R. Trevor-Roper (ed.) *Hitler's Table Talk 1941–1944* (London, 1973), p. 154.
145. Wistrich, *Hitler's Apocalypse*, 37; și vezi cap. 6, „Hitler and the Final Solution", 108ff.
146. Davidowicz, *op. cit.*, p. 132.
147. *Ibid.*, p. 134, Alexander Mitscherlich și Fred Mielke, *Doctors of Infamy; The Story of the Nazi Medical Crimes* (New York, 1949), p. 114.
148. Hilberg, *op. cit.*, I, p. 281.
149. *Ibid.*, p. 308.
150. *Ibid.*, pp. 332–333.
151. Lagărele erau consemnate pe liste de către guvernul german, *Bundesgesetzblatt,* 24 septembrie 1977, pp. 1787–1852; cifra de 900 de lagăre de muncă a fost dată de Höss.
152. Hilberg, *op. cit.*, i, p. 56.
153. Davidowicz, *op. cit.*, p. 130.
154. Jochen von Lang, *Eichmann Interrogated* (New York, 1973), pp. 74–75.
155. Louis P. Lochner (ed.), *The Goebbels Diaries 1942–1943* (New York, 1948).
156. Cifre preluate din Davidowicz, *op. cit.*, anexa B, 402f.
157. Dovezile de bază despre crimele săvârșite de naziști sunt furnizate de *Trials of Major War Criminals before the International Military Tribunal*, 44 vol. (Nürnberg, 1947), *Nazi Conspiracy and Aggression,* 8 vol. plus supliment (Washington DC, 1946), și *Trials of War Criminals before the Nuremberg Military Tribunals under Control Council Law No. 10*, 15 vol. (Washington DC).

158. Luba Krugman Gurdus, *The Death Train* (New York, 1979); Martin Gilbert, *Final Journey* (London, 1979), p. 70.
159. Hilberg, *op. cit.*, I, p. 581; Gilbert, *Final Journey*, p. 78.
160. Pentru studii de caz, vezi Leonard Gross, *The Last Jews in Berlin* (London, 1983).
161. *Ibid.*
162. Datele de război referitoare la acțiuni antievreiești în Austria sunt însumate în Howard M. Sacher, *Diaspora* (New York, 1985), 30ff.
163. Hilberg, *op. cit.*, II, pp. 457–458.
164. Cifre din Julius S. Fischer, *Transnistria, the Forgotten Cemetery* (South Brunswick, 1969), pp. 134–137.
165. Davidowicz, *op. cit.*, pp. 383–386.
166. *Bagatelle pour un massacre* (Paris, 1937), p. 126; pentru Céline, vezi Paul J. Kingston, *Anti-Semitism in France during the 1930s* (Hull, 1983), pp. 131–132.
167. Jean Laloum, *La France Antisémite de Darquier de Pellepoix* (Paris, 1979).
168. M.R. Marrus și R.O. Paxton, *Vichy France and the Jews* (New York, 1981), p. 343.
169. André Halimi, *La Délation sous l'occupation* (Paris, 1983).
170. Jurnalul lui Herzl, 23 ianuarie 1904; Cecil Roth, *The History of the Jews of Italy* (Philadelphia, 1946), pp. 474–475.
171. Meir Michaelis, *Mussolini and the Jews* (Oxford, 1978), p. 52.
172. *Ibid.*, 11ff., 408; Gaetano Salvemini, *Prelude to World War II* (London, 1953), p. 478.
173. Michaelis, *op. cit.*, pp. 353–368.
174. Oral History Collection, *The Reminiscences of Walter Lippmann*, pp. 248–250; Meryle Secrest, *Being Bernard Berenson* (New York, 1979).
175. Statisticile privitoare la Holocaust diferă. Am luat cifrele privitoare la Ungaria din Monty Noam Penkower, *The Jews Were Expendable: Free World Diplomacy and the Holocaust* (Chicago, 1983), p. 214. Vezi cifrele și sursele în *Encyclopaedia Judaica*, viii, pp. 889–890.
176. F.E. Werbell și Thurston Clarke, *Lost Hero: The Mystery of Raoul Wallenberg* (New York, 1982); Alvar Alsterdal, „The Wallenberg Mystery", *Soviet Jewish Affairs*, februarie 1983.
177. David S. Wyman, *The Abandonment of the Jews: America and the Holocaust 1941–1945* (New York, 1984), p. 97.
178. Penkower, *op. cit.*, p. 193.
179. Charles Stember (ed.), *Jews in the Mind of America* (New York, 1966), pp. 53–62; Wyman, *op. cit.*, pp. 10–11.
180. *Boston Globe*, 26 iunie 1942; *New York Times*, 27 iunie 1942. *Times* cuprinde totuși un rezumat extensiv în legătură cu raportul din 2 iulie.
181. *Nation*, 19 mai 1945; Abzug, *op. cit.*, pp. 136–137.
182. Wyman, *op. cit.*, p. 313 și notă.
183. *Ibid.*, 112ff.
184. Penkower, *op. cit.*, p. 193.
185. Wyman, *op. cit.*, p. 299.
186. Hilberg, *op. cit.*, I, p. 358.

187. Wyman, *op. cit.*, pp. 4–5.
188. Pentru Betar, vezi Marcus, *Social and Political History of the Jews in Poland 1919–1938*, pp. 271–273; Silver, *op. cit.*, 19ff.
189. Hilberg, *op. cit.*, I, pp. 186–187.
190. Aproximativ o treime din acesta a fost publicat: Lucjan Dobroszycki (ed.), *The Chronicle of the Łódź Ghetto 1941–1944* (Yale, 1984).
191. Penkower, *op. cit.*, pp. 292, 337–338, nota 10.
192. Gilbert, *The Holocaust*, pp. 426–427.
193. Davidowicz, *op. cit.*, p. 301.
194. *Ibid.*, p. 289.
195. Deuteronomul 28:66.
196. Yaffa Eliach (ed.), *Hasidic Tales of the Holocaust* (Oxford, 1983).
197. Arnold J. Pomerans (trad.), *Etty: A Diary, 1941–1943* (London, 1983).
198. Pentru Varșovia, vezi Yisrael Gutman, *The Jews of Warsaw 1939–1943: Ghetto, Underground, Revolt* (trad., Brighton, 1982); Hilberg, *op. cit.*, II, pp. 511–512.
199. Vezi „Rose Robota, Heroine of the Auschwitz Underground", în Yuri Suhl (ed.), *They Fought Back* (New York, 1975); Philip Muller, *Auschwitz Inferno: The Testimony of a Sonderkommando* (London, 1979), pp. 143–160.
200. Ferencz, *op. cit.*, p. 21.
201. *Ibid.*, p. 20.
202. Gilbert, *The Holocaust*, p. 461.
203. Hilberg, *op. cit.*, ii, p. 438.
204. Gilbert, *The Holocaust*, p. 457.
205. Abzug, *op. cit.*, p. 106.
206. Gilbert, *The Holocaust*, p. 419.
207. *Ibid.*, pp. 808, 793.
208. Tribunalul Militar Internațional de la Nürnberg, Document NG-2757, citat în Gilbert, *The Holocaust*, p. 578.
209. Abzug, *op. cit.*, 152ff.
210. *Ibid.*, p. 160.
211. Gilbert, *The Holocaust*, 816ff.
212. Pentru statistici privitoare la procesele de război, vezi *Encyclopaedia Judaica*, xvi, pp. 288–302.
213. Pentru un sumar util, vezi Howard Sachar, *op. cit.*, pp. 7–13.
214. Citat în Ferencz, *op. cit.*, Introducere, XI.
215. *Ibid.*, p. 189.
216. Dezbaterile Consiliului sunt rezumate în cartea lui Bea, *The Church and the Jewish People* (London, 1966), care redă textul Declarației în anexa I, pp. 147–153.

Partea a șaptea: SIONUL

1. Amos 3:2.
2. Arthur A. Cohen, *The Natural And Supernatural Jew* (London, 1967), pp. 180–182.

3. Robert Wistrich, *Hitler's Apocalypse: Jews and the Nazi Legacy* (London, 1986), 162ff.
4. Citat în H.H. Ben Sasson (ed.), *A History of the Jewish People* (trad., Harvard, 1976), p. 1040.
5. Churchill către sir Edward Grigg, 12 iulie 1944; Monty Noam Penkower, *The Jews Were Expendable: Free World Diplomacy and the Holocaust* (Chicago, 1983), cap. 1, „The Struggle for an Allied Jewish Fighting Force", 3ff.
6. Evelyn Waugh, *The Holy Places* (London, 1952), p. 2.
7. Eric Silver, *Begin* (London, 1984), p. 8.
8. Menachem Begin, *White Nights* (New York, 1977).
9. Michael Bar-Zohar, *Ben Gurion: A Biography* (London, 1978), p. 129.
10. Thurston Clarke, *By Blood and Fire* (London, 1981), p. 116.
11. Silver, *op. cit.*, pp. 67–72.
12. Nicholas Bethell, *The Palestine Triangle: The Struggle Between the British, the Jews and the Arabs* (London, 1979), 261ff.
13. Michael J. Cohen, *Palestine and the Great Powers* (Princeton, 1982), pp. 270–276, pentru decizia britanicilor de a se retrage.
14. Alfred Steinberg, *The Man from Missouri: The Life and Times of Harry S. Truman* (New York, 1952), p. 301.
15. *The Forrestal Diaries* (New York, 1951), pp. 324, 344, 348.
16. *Petroleum Times*, iunie 1948.
17. Leonard Shapiro, „The Jewish Anti-Fascist Committee...", în B. Vago și G. L. Mosse (ed.), *Jews and Non-Jews in Eastern Europe* (New York, 1974), 291ff.
18. Howard Sachar, „The Arab–Israel Issue in the Light of the Cold War", *Sino-Soviet Institute Studies* (Washington DC), 1966, p. 2.
19. Howard Sachar, *Europe Leaves the Middle East 1936–1954* (London, 1974), pp. 546–547; Netanel Lorch, *The Edge of the Sword: Israel's War of Independence 1947–1949* (New York, 1961), p. 90; David Horowitz, *The State in the Making* (New York, 1953), p. 27.
20. Rony E. Gabbay, *A Political Study of the Arab-Jewish Conflict* (Genève, 1959), pp. 92–93.
21. Edward Luttwak și Dan Horowitz, *The Israeli Army* (New York, 1975), 23ff.
22. Pentru desfășurarea bătăliei, vezi Edgar O'Ballance, *The Arab–Israeli War 1948* (London, 1956).
23. Arhivele Jabotinsky: citat în Silver, *op. cit.*, p. 90.
24. Pentru o relatare a afacerii Deir Yassin, vezi *ibid.*, pp. 88–95.
25. Vezi hărți și cifre privitoare la locul de origine și distribuirea refugiaților în Martin Gilbert, *The Arab–Israel Conflict: Its History in Maps* (London, 1974), pp. 49, 50.
26. Radio Cairo, 19 iulie 1957.
27. Facerea 15:16; 12:1–3.
28. Gilbert, *op. cit.*, p. 11, pentru harta propunerii din 1919. Vezi și hărți în *Encyclopaedia Iudaica,* IX, pp. 315–316.
29. Gilbert, *op. cit.*, p. 24, pentru harta propunerii Peel.

30. Citat în W.D. Davies, *The Territorial Dimension in Judaism* (Berkeley, 1982), pp. 114–115; vezi și Ben Halpern, *The Idea of the Jewish State* (ediția a doua, Harvard, 1969), 41ff.
31. Pentru Războiul din Sinai, vezi Chaim Herzog, *The Arab–Israeli Wars* (London, 1982).
32. Pentru Războiul de Șase Zile, vezi Terence Prittie, *Israel: Miracle in the Desert* (ediția a doua, London, 1968).
33. Pentru Războiul de Iom Kipur, vezi Herzog, *op. cit.*
34. Pentru negocierile de pace israelo-egiptene, vezi relatările a doi martori oculari, Moshe Dayan, *Breakthrough* (London, 1981); Ezer Weizman, *The Battle for Peace* (New York, 1981).
35. Citat în S. Clement Leslie, *The Rift in Israel: Religious Authority and Secular Democracy* (London, 1971), 63ff.
36. Amos Perlmutter, *Israel: the Partitioned State. A Political History since 1900* (New York, 1985), cap. 7; R.J. Isaacs, *Israel Divided: Ideological Politics in the Jewish State* (Baltimore, 1976), 66ff.
37. Textul Legii întoarcerii (amendat în 1954, 1970) este reprodus în Philip S. Alexander, *Textual Sources for the Study of Judaism* (Manchester, 1984), pp. 166–167.
38. Pentru această prevedere, vezi *ibid.*, pp. 168–171.
39. Pentru imigranții din Europa, vezi harta în Gilbert, *op. cit.*, p. 51; cifre detaliate privind imigrarea până în 1970 se găsesc în *Encyclopaedia Judaica*, ix, pp. 534–546.
40. B.C. Kaganoff, *A Dictionary of Jewish Names and their History* (London, 1977).
41. Bar-Zohar, *op. cit.*, pp. 171–172.
42. Silver, *op. cit.*, pp. 99–108.
43. Dan Horowitz și Moshe Lissak, *Origins of the Israeli Polity: Palestine Under the Mandate* (Chicago, 1978).
44. Emile Marmorstein, *Heaven at Bay: The Jewish Kulturkampf in the Holy Land* (Oxford, 1969), pp. 142–143.
45. Pentru eforturile lui Ben Gurion, vezi Perlmutter, *op. cit.*, pp. 15–17, 131–135.
46. Citat în *ibid.*, p. 145.
47. Discurs în Knesset, 20 iunie 1977.
48. „With Gershom Scholem: An Interview", în W.J. Dannhauser (ed.), *Gershom Scholem: Jews and Judaism in Crisis* (New York, 1976).
49. Marmorstein, *op. cit.*, pp. 80–89.
50. *Ibid.*, 108ff.
51. I. Domb, *Transformations* (London, 1958).
52. Solomon Granzfried, *Kissor Shulan 'Arukh,* cap. 72, par. 1–2.
53. Leslie, *op. cit.*, 52ff.
54. Z.E. Kurzweil, *Modern Trends in Jewish Education* (London, 1964), 257ff.
55. Citat în Marmorstein, *op. cit.*, p. 144.
56. Cazul este citat în Chaim Bermant, *On the Other Hand* (London, 1982), p. 55.

57. Citat în *ibid.*, p. 56.
58. Citat în Leslie, *op. cit.*, p. 62.
59. Numerii 5:2–3.
60. Numerii 19:17–18.
61. N.H. Snaith, *Leviticus and Numbers* (London, 1967), pp. 270–274.
62. Immanuel Jacobovits, *The Timely and the Timeless* (London, 1977), p. 291.
63. Cartea întâi a Cronicilor, 28:19.
64. Pentru argumente, vezi Jacobovits, *op. cit.*, pp. 292–294.
65. *Encyclopaedia Judaica*, xv, p. 994.
66. Ca de exemplu Richard Harwood, *Did Six Million Really Die?* (New York, 1974), și Arthur Butz, *The Hoax of the Twentieth Century* (New York, 1977).
67. Pentru acuzațiile aduse, vezi Moshe Pearlman, *The Capture and Trial of Adolf Eichmann* (London, 1963), anexa, pp. 633–643.
68. *Ibid.*, p. 85.
69. *Ibid.*, p. 627.
70. Hanoch Smith, „Israeli Reflections on the Holocaust", *Public Opinion* (decembrie–ianuarie 1984).
71. Citat în John C. Merkle, *The Genesis of Faith: the Depth Theology of Abraham Joshua Heschel* (New York, 1985), p. 11.
72. Cohen, *op. cit.*, pp. 6–7.
73. Vezi harta extrem de utilă, „World Jewish Population 1984", în Howard Sachar, *Diaspora* (New York, 1985), pp. 485–486.
74. H.S. Kehimkan, *History of the Bene Israel of India* (Tel Aviv, 1937).
75. Pentru evreii indieni, vezi Schifra Strizower, *The Children of Israel: The Bene Israel of Bombay* (Oxford, 1971), și *Exotic Jewish Communities* (London, 1962).
76. Citat în *Encyclopaedia Judaica*, ix, pp. 1138–1139.
77. P. Lévy, *Les Noms des Israélites en France* (Paris, 1960), pp. 75–76.
78. Citat în P. Girard, *Les Juifs de France de 1789 à 1860* (Paris, 1976), p. 172.
79. Dominique Schnapper, *Jewish Identities in France* (trad., Chicago 1983), p. 167, nota 22.
80. Irving Kristol, „The Political Dilemma of American Jews", *Commentary* (iulie 1984); Milton Himmelfarb, „Another Look at the Jewish Vote", *Commentary* (decembrie 1985).
81. Citat în Bernard D. Weinryb, „Anti-Semitism in Soviet Russia", în Lionel Kochan (ed.), *The Jews in Soviet Russia* (Oxford, 1972), p. 308; pentru antisemitismul lui Stalin, vezi Svetlana Alliluyeva, *Twenty Letters to a Friend* (trad., London, 1967), pp. 76, 82, 171, 193, 206, 217.
82. Citat în Weinryb, *op. cit.*, p. 307.
83. Vezi Peter Brod, „Soviet–Israeli Relations 1948–1956", și Arnold Krammer, „Prisoners in Prague: Israelis in the Slansky Trial", în Robert Wistrich (ed.), *The Left Against Zion: Communism, Israel and the Middle East* (London, 1979), 57ff., 72ff.
84. Vezi Benjamin Pinkus, „Soviet Campaigns against Jewish Nationalism and Cosmopolitanism", *Soviet Jewish Affairs* IV 2 (1974); Leonard

Shapiro, „The Jewish Anti-Fascist Committee and Phases of Soviet Anti-Semitic Policy during and after World War II", în B. Gao și G.L. Mosse (ed.), *Jews and Non-Jews in Eastern Europe* (New York, 1974), 291ff.; Wistrich, *Hitler's Apocalypse*, cap. 10, „The Soviet Protocols", 194ff.

85. Joseph B. Schechtman, *Star in Eclipse: Russian Jewry Revisited* (New York, 1961), p. 80.
86. W.D. Rubinstein, *The Left, the Right and the Jews* (London, 1982), „The Soviet Union", pp. 180–199, oferă numeroase statistici.
87. Philippa Lewis, „The Jewish Question in the Open, 1968–1971", în Kochan, *op. cit.*, pp. 337–353; Ilya Zilberberg, „From Russia to Israel: A Personal Case-History", *Soviet Jewish Affairs* (mai 1972).
88. „A Short Guide to the Exit Visa", publicat de Consiliul Național pentru Evreimea Sovietică, London, 1986.
89. D.M. Schreuder, *The Scramble for Southern Africa, 1877–1895* (Oxford, 1980), 181ff.; Freda Troup, *South Africa: An Historical Introduction* (London, 1972), 153ff.
90. Pentru evreii care au făcut muncă de pionierat, vezi Geoffrey Wheatcroft, *The Randlords: The Men Who Made South Africa* (London, 1985), 51ff., 202ff. Pentru a doua generație, vezi Theodore Gregory. *Ernest Oppenheimer and the Economic Development of Southern Africa* (New York, 1977).
91. Citat în Wheatcroft, *op. cit.*, p. 205, notă.
92. J.A. Hobson, *The War in South Africa: Its Cause and Effects* (London, 1900), în special part. a II-a, cap. 1, „For Whom Are We Fighting?".
93. J.A. Hobson, *Imperialism: A Study* (London, 1902), p. 64.
94. V.I. Lenin, prefață la *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism* (trad. rev., London, 1934), p. 7. Vezi și R. Koebner și H.D. Schmidt, *Imperialism: The Story and Significance of a Political Word, 1840–1960* (Cambridge, 1965), p. 262.
95. Artur London, *L'Aveu* (Paris, 1968), citat în W. Oschlies, „Neo-Stalinist Anti-Semitism in Czechoslovakia", în Wistrich, *The Left Against Zion*, pp. 156–157.
96. Citat în J.B. Schechtman, „The USSR, Zionism and Israel", în Weinryb, *op. cit.*, p. 119.
97. *Ibid.*, p. 124.
98. Citat în Wistrich, *Hitler's Apocalypse*, p. 207.
99. *Ibid.*, pp. 207–208; Emmanuel Litvinov, *Soviet Anti-Semitism: The Paris Trial* (London, 1984).
100. Howard Spier, „Zionists and Freemasons in Soviet Propaganda", *Patterns of Prejudice* (ianuarie–februarie 1979).
101. Citat în Wistrich, *Hitler's Apocalypse*, p. 219. Vezi întregul său capitol, „Inversions of History", pp. 216–235.
102. R.K. Karanjia, *Arab Dawn* (Bombay, 1958); citat în Wistrich, *Hitler's Apocalypse*, p. 177. Vezi compilația semnificativă a lui Y. Harkabi, *Arab Attitudes to Israel* (Ierusalim, 1976).

103. De exemplu, *The Palestine Problem* (1964), publicată de către Ministerul iordanian al Educației, și un manual cu un titlu asemănător, publicat de Directoratul de îndoctrinare a forțelor armate ale Republicii Arabe Unite.
104. *Encyclopaedia Judaica,* iii, pp. 138, 147.
105. D.F. Green (ed.), *Arab Theologians on Jews and Israel* (ediția a treia, Genève 1976), pp. 92–93.
106. Wistrich, *Hitler's Apocalypse*, p. 181.
107. Pentru relațiile dintre Hitler și marele muftiu, vezi Joseph Schechtman, *The Mufti and the Führer: The Rise and Fall of Haj Amin el-Husseini* (New York, 1965).
108. Citat în Harkabi, *op. cit.*, p. 279.
109. Pentru evenimentele care au dus la aceasta, vezi Daniel Patrick Moynihan, A *Dangerous Place* (Boston, 1978), cap. 9, pp. 169–199.
110. Jillian Becker, *Hitler's Children: The Story of the Baader–Meinhof Terrorist Gang* (London, 1977), pp. 17–18.
111. Silver, *op. cit.*, p. 236.
112. *Final Report of the Commission of Inquiry into the Events at the Refugee Camps in Beirut* (Ierusalim, 8 februarie 1983, engleză/ebraică).
113. Leon Roth, *Judaism: A Portrait* (London, 1960).
114. Iosua 1:9.

NOTĂ CU PRIVIRE LA TRANSLITERAREA NUMELOR PROPRII ȘI A TERMENILOR EVREIEȘTI

Având în vedere varietatea transliterării numelor proprii evreiești – antice, medievale și moderne – în limba română, am decis să prezentăm cititorului o variantă de transliterare care să fie cât mai apropiată de normele internaționale în uz, dar în același timp familiară cititorului român.

În încercarea noastră ne-am izbit totuși de căile prin care anumite nume proprii evreiești s-au încetățenit în limba română, ceea ce a creat anumite particularități care trebuie respectate.

Prezentăm mai jos criteriile de transliterare pe care le-am avut în vedere, cu exemple aferente pentru fiecare dintre ele.

Pentru numele proprii biblice am respectat forma utilizată în Biblia sau Sfânta Scriptură, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997. Astfel, am preferat Ascalon și nu Ashkelon (formă folosită după perioada biblică), Iuda și nu Iehuda (formă folosită după perioada biblică).

Pentru nume proprii sau termeni medievali și moderni am preferat o formă apropiată de transliterări acceptate internațional, dar cu următoarele amendamente:

– am eliminat consoanele duble folosite în normele de transliterare ale Academiei Limbii Ebraice din Israel, dar care nu influențează pronunția în cazul cititorului român (Farisol și nu Farissol, Tzipora și nu Zipporah) ;

– în mod similar, am eliminat semnul fonetic shwa (') (Baal și nu Ba'al, Beer și nu Be'er);

– am eliminat h mut final (Simha și nu Simhah, halitza și nu halizah);

– am eliminat yy (Haim și nu Hayyim);

– am preferat să folosim tz în loc de ț, z, ts; sh în loc de ș, sch, ch; ch pentru H gutural; ghe/ghi pentru ge/gi;

– am folosit diversele denumiri ale aceluiași loc geografic, variantele fiind determinate istoric și politic. Astfel, am folosit Lyda (denumire arabă în uz până în 1947) și Lod (denumire ebraică în uz după 1947).

Pentru numele proprii moderne, în special ale unor personalități politice sau culturale, s-a păstrat forma consacrată pe plan internațional.

Dr. Măriuca Stanciu

INDICE

Aaron (fratele lui Moise), 18, 43, 54, 59, 81, 111
Aaron din York, 249
Abbasizi, 207
Abd er-Rahman III, 208
Abimelec, rege, 28
Abimelec (fiul lui Ghedeon), 66
Abrabanel, Isaac, 289
abracadabra, 308
Abraham ben David, 232
Absalom, 72, 78
Aden, imigrare în Israel din, 605
Adler, Alfred, 481, 544
Adler, Hermann, 460
Adler, Samuel, 427
Adler, Victor, 410
Adormirea Maicii Domnului, secta, 443
Africa de Sud, 614, 619, 641, 646, 654, 655
Agada, 180, 256, 307
Agenția Evreiască, 511, 590, 599, 600, 602, 621, 627
Agheu, 105, 109
Aguda, 627, 628, 631
Agudat Israel, 465, 626
Ahab, 84–88, 185
Ahad Ha'Am, 497, 499, 500
aharonim, 182
Ahimeir, Abba, 511
Akiva ben Iosif, rabi, 168
Albo, Iosif, 260
Albright, W.F., 19, 24
al Doilea Război Mondial, 593, 595, 664
Alexandru II, țarul, 416, 421
Alexandru cel Mare, 118, 122, 123, 479
Alexandru Ianai (Iannaeus), 129–133
Alexandria, 110, 120, 121, 135, 142, 144, 157, 161, 162, 175, 200, 220, 221, 240, 357, 374
Alfasi, Isaac, 181
Alfonso de Espina, 264
Algeria, imigrare în Israel din, 605
Alia, Prima și a Doua, 496, 497
Alkalai, rabi Iehuda, 433, 434
Alliance Israélite Universelle, 414, 645
Allon, Yigal, 620, 621
Almohazi, 209, 210
Almoravizi, 209
Alt, A., 18
Amarna, Scrisorile de la, 37
Amazia, 88, 89
Ambrozie, episcopul din Milano, 194
America de Nord, *vezi* Statele Unite
Americi, evrei în, 291; *vezi și* Statele Unite
Amin, Idi, 662
amoraim, 181, 229
Amos, 88, 89, 109, 112, 321, 411, 595
Amsterdam, 294, 310, 315, 320, 323, 325, 329, 332, 336, 337, 339, 365, 391, 643
anabaptism, 285
Ancona, 277, 279, 284
Anglia, *vezi* Marea Britanie
Ani Maamin, 192
Anielewicz, Mordechaj, 584
Antigonus, 133
Antioh IV Epifanul, 124–126, 160, 642
Antioh V, 126
Antioh VII Siditul, 160

Antiohia, 124, 135, 136, 142, 157, 165, 195, 200
Antipater, 132
antisemitism, persecutarea evreilor: în Antichitate, 44, 53, 159–162, 167; creștin, 173, 195, 241, 242, 247; în Spania medievală, 208, 254–269 *passim*; opinia lui Filon despre, 220, 221; islamic, 239, 240; în Europa medievală (*vezi și* Spania), 242–254 *passim*; 270, 271; acuzația de otrăvire a fântânilor, 253, 254; segregarea evreilor, *vezi* ghetouri; în perioada de început a Europei moderne, 283–286, 296, 300–303, 320; secular-intelectual, 358, 359; în Europa secolului al XIX-lea, 368, 398, 399, 403–410, 413–422, 435, 436, 441–451, 453–458, 467; în SUA, 428, 526, 527, 539, 578; nu ca o funcție a capitalismului, 514, 515; în Europa, la începutul secolului XX, 523–526; în Germania nazistă, *vezi* Holocaust *și* Hitler; în Uniunea Sovietică, 518–522, 650–654, 656–658; în Franța postbelică, 645; în lumea arabă, 659–661
Anul Nou, 102
Anvers, 576, 643
Aod, 62, 63
Apocrife, 110, 160, 166, 172, 173, 180
Apollonios Molon, 161
Aqaba, golful, 41, 610, 611
Arabia, 500; evrei în, 196; *vezi și* Yemen
Arabi: în Primul Război Mondial, 492, 493, 500; atitudinea față de evrei în timpul mandatului britanic, 493, 494, 498–507, 596, 602; naționalism, 498–500; Planul Peel de împărțire respins de, 510; planul ONU de împărțire respins de, 602, 609; războiul cu Israelul după Independență, 603, 604; refugiați palestinieni, 604–606; continuarea războiului împotriva Israelului, 610, 611; propunerile de la Camp David respinse de, 613; prețurile petrolului, 614; influența crescândă la ONU, 614; refuzul insistent de a negocia cu Israelul, 614; terorism din partea, 614, 661, 662; antisemitism, 659–661
Arafat, Yasser, 614
Archelaus, 142
Argentina, evrei în, 457, 607
arheologie, 19, 21, 23, 24, 26, 47, 59–61, 64, 80, 89, 98, 138, 147, 148, 163, 166, 169, 179, 436, 633, 657
Aristeas, Scrisoarea lui, 140
Aristotel, 123
Arlozorov, Haim, 511, 620
Armenia, evrei din, 291
Artaxerxes, 141, 275
arte, evrei și, 470–476
artiști, evrei, 474–476
Ascalon (Ashkelon), 39, 67
ascetism, 183
Ashdod, 67, 632
Asiria/asirieni, 21, 47, 50–52, 73, 84, 89, 90, 92, 93, 96, 98, 104, 145, 425
Asquith, H.H., 486, 487, 489–491
Astruk ha-Levi, 261
Attalos, 118
audiovizual, 637, 648
Augsburg, Pacea de la, 283
Augustin, Sfântul, 146, 195, 252
Augustus, împăratul, 133–136, 141
Auschwitz, 563, 564, 568, 569, 571, 572, 576, 579, 584–586, 592, 594, 629, 663
Australia și Noua Zeelandă, evrei din, 641
Austria, evrei din, 254, 259, 270, 353, 363, 367, 412, 414, 423, 436, 513, 517, 545, 556, 571, 572, 592, 594, 619
Avacum, 109
Avdie, 109

Averroes, 221, 224
Avicenna, 221, 224
Avraam, 13, 15–18, 20, 22–34, 36, 37, 41, 44, 45, 50, 53, 56, 68, 83, 103, 122, 156, 159, 273, 479, 607, 618, 620, 666

Baal, 86, 87, 91, 92, 126
baal shem 307, 308, 344
Baal Shem Tov (Israel ben Eliezer), 343, 344
Babel, Isaac, 520–522
Babilon, Babilonia, 22, 98, 99; evrei exilați în, 98; întoarcerea din, 104–106, 117; comunitate evreiască în, 159, 178, 181, 193, 200, 212, 213
Baeck, Leo, 468
Bagdad, 179, 207, 208, 215, 239, 240, 334
Bakst, Leon, 473–475
balet, 473
Balfour, A.J., 371, 438, 491–494, 505, 540, 620
Bamberger, Ludwig, 442
Banca Angliei, 329
Banda Baader–Meinhof, 662
Banda lui Stern, 597
bani, finanțe, sistem bancar, 288–290, 295, 327–329, 365–368; împrumut, cămătărie, 203–205, 247–249, 282, 283, 289
Banias, 136
Bank of America, 533
Bar Kohba, Shimon, 168, 174, 177, 179, 180, 380
Bar-Lev, Haim, 621
Barbados, evrei în, 291
Baron, Salo, 30, 58
Barruel, Abé, 359
Barsauma, 195
Baruch, Bernard, 536, 537
Baruh, 96, 101, 110, 229
Bassevi von Treuenberg, Jacob, 295, 296
Bauer, Bruno, 404, 406, 407
Bauer, Otto, 410
bănci, *vezi* bani,
Bea, Augustin, 593
Bebel, August, 407, 408
Beer Tuvia,496
Begin, Menahem, 487, 509, 581, 597–600, 602, 604, 605, 613, 614, 620, 621, 624, 625, 661
Begin, Zeev Dov, 486
Beinart, Haim, 263, 266
Belgia, evrei în, 571, 576, 641; Antwerp, 643
Belloc, Hilaire, 523, 524
Belsen, 587
Belzec, 562, 568, 570, 571, 583, 587
Ben Gurion, David, 507, 508, 619; cele trei principii ale lui, 507; și cel de-al Doilea Război Mondial, 595, 597; rezistența față de Marea Britanie, 598; și întemeierea statului Israel, 602, 603; opoziția față de Begin, 620, 621; și daune de război postbelice, 590; prim-ministru al Israelului, 622, 623; menționat, 460, 511
Benaia, 65
Benda, Julien, 442
Bene Israel, 632, 641, 642
Benedict XIII, papa, 260
Beniamin din Tudela, 179, 199, 200, 207
Benjamin, Walter, 550–552
Bentinck, lordul George, 369, 377
Ber, Dov, *vezi* Dov Ber,
berberi, 209
Berenson, Bernard, 576
Bergson, Henri, 483
Berlin, 412, 549, 643; Congresul de la, 513
Berlin, Irving, 530
Bernal, Ralph, 363
Bernardino din Feltre, 253
Bernardino din Siena, 253
Bernstein, Eduard, 515
Bertinoro, Ovadia ben Avraham Iare din, 310
Bet Shearim, 179, 180
Bet-Shemesh, 64

Betar (mișcare a tinerilor evrei), 509, 597
Betar (oraș în dealurile Iudeii), 168, 169
Betel, 77, 83, 85, 87, 88, 90, 99
Bevin Ernest, 596
Białystok, 422, 582, 583
Biblia: ca document istoric, 17–28, 111–114; datarea evenimentelor în, 21, 23, 67; femei în, 28, 29; descrierea figurilor individuale în, 28; ca declarație teologică, relația Dumnezeu–om, 29–34; izbânda ca semn de virtute în, 38; detaliu viu în, 65; canon, versiune consacrată, 106–110, 115, 116; critică la adresa evreilor, 241; diavoli în, 307; primele elemente de critică modernă despre, 338; *vezi și cărțile individuale*
Birnbaum, Nathan, 459
Biserica Romano-Catolică, 56, 57, 386, 442, 443; *vezi și* Contrareformă
Blum, Léon, 451, 525, 526, 538, 573
Boas, Franz, 467
Boemia, evrei în, 295
bolșevism, evrei identificați cu, 514–528, 542
Bomberg, David, 276
Börne, Ludwig, 404
Boston, 286, 647
Brandeis, Louis, 528, 536
Braun, Adolf, 410
Brazilia, evrei în, 291, 641
Breuer, Isaac, 627
Brigada Evreiască, 596
Brit Ha-Birionim, 511
Budapesta, 299, 412, 472, 577
Bulgaria, imigrare în Israel din, 588
Bund, partidul, 515, 516
burse, 329, 331
Byblos, 26, 119, 136

Cadesh, 58, 59
Cairo, 215, 236; Fustat, 210, 216, 236, 238
caldeeni, 23, 89
calendar (evreiesc), 177, 179, 193
California, 286, 424, 532, 647
Caligula, împăratul, 162
Calvin, Jean, 283
Camp David, 613
Canada, evrei în, 641; Montreal și Toronto, 647
Canalul Suez, 610, 611
Capernaum, 180, 474
capitalism, 288, 330, 333, 409, 509, 514, 520, 651, 654–656
Carlyle, Thomas, 114
Caro, Iosef, 181, 269, 276, 306, 335
Carol II, rege, 322, 323, 493
Carol IV, împăratul, 254
Carol V, împăratul, 283, 285
Carol VI, împăratul, 334
Carolingieni, 240
Carter, Jimmy, 613, 658
catedocrație, 199–271, 290, 334, 467, 477, 482, 528, 624
Caucaz, evrei în, 416, 417, 495
Cavalerii Sf. Ioan, 280
Cavalerii Templieri, 249
cazul Marconi, 523
Călăuza rătăciților, *vezi* Maimonide
cămătărie, *vezi* împrumut, *la* bani
cărți, 223, 334, 335
căsătorie, 234–236, 632
Cântarea Cântărilor, Cântarea lui Solomon, 77, 109, 110, 230
Cântările Sfinte (Meghilot), 110
Cecil, lordul Robert, 490
Cehoslovacia, 585, 617, 651
Cele zece porunci, Decalogul, 50, 356
celibat, 183, 235, 281, 309
Céline, 574
Centrul Evreiesc de Documentare Istorică, 637
Cezareea, 136, 137, 142, 162, 165, 179
Chagall, Marc, 474, 475
Chamberlain, Joseph, 463
Chateaubriand, vicontele de, 386
Chełmno, 568, 569, 571, 578, 583
Chesterton, G.K., 523

Chicago, 286, 424, 588, 647
Child, sir Josiah, 332
China, evrei în, 643
Chivotul (Legământului), 60, 70, 75–77, 81, 82, 179, 258, 259
Christiani, Pablo, 256
Churchill, Randolph, lord, 371
Churchill, Winston, 488, 505, 506, 509, 524, 577, 579, 595, 596
cinematograf, *vezi* industria filmului,
circumcizie, 52, 53, 102, 153, 158, 159, 167, 196, 208, 242, 247, 325, 388, 409, 642
Cirus cel Mare, 104, 105, 208, 373
Cisiordania, 604, 613, 615
Ciudad Real, 263, 266, 267
Claudius, împăratul, 135, 161
Clemenceau, Georges, 446, 447, 450
Clement VI, papa, 254
Codex Alexandrinus, 111
Codex Sinaiticus, 111
Codex Vaticanus, 111
Codicele Reuchlin, 111
Cohen, rabi Abraham, 278
Cohen, Arthur, 640
Cohen, Hermann, 468
Cohen, Mordecai Zema, 295
Cohn, Ferdinand Julius, 467
Cohn, Harry, 533
Colon, Iosif, rabi, 205
Colorni, Abraham, 279
Columb, Cristofor, 262, 290
Comitetul Evreiesc American, 432, 526
Conferința Centrală a Rabinilor Americani, 427
Congresul Sionist Mondial 511
Constantin, împăratul, 175, 193
Constantinopol, 199, 200, 263, 279, 280, 303, 310, 314, 315, 373, 418, 462
conversos, vezi *marranos*,
Coran, 197
Córdoba, 208–210, 263
Corinteni, Epistola întâia către, 115
Contrareformă, 284–286, 294
Cracovia, 270, 292, 588, 589
Crémieux, Adolphe, 374, 433
creștini, creștinism: începuturi, 149, 153–158, 170–174; și iudaism, *vezi la* iudaism; evrei detestați, persecutați de, 173, 174, 193, 194, 204, 241–268, 280, 282–286; teologie dogmatică, 191, 192; întemeiere în Imperiul Roman târziu, 194; și turcii, 279, 280; convertirea evreilor la, în sec. al XIX-lea, 362, 363; preluări evreiești din cultul creștin, 386; *vezi și* Isus Cristos; protestantism; Biserica Romano-Catolică
Cromwell, Oliver, 280, 321, 322
Cronicile, 109
cruciade, 240, 243, 244, 246, 319
Cypros, 137

Dachau, 556, 563, 593
Damasc, 80, 85, 104, 114, 136, 173, 217, 374, 387, 402, 413, 423–425, 433, 499, 607, 611
Danemarca, evrei în, 576
Daniel, 109, 118, 145, 146, 149, 153, 321, 338
Daniel Deronda (Eliot), 437, 438, 458, 462, 494
Darius, 105
darwinism social, 454
David, regele, 15, 19, 33, 38, 65, 71–79, 81, 84, 98, 105, 112, 129, 134, 138, 146, 149, 151, 168, 174, 179, 180, 185, 192, 196, 198, 207
Dayan, Moshe, 621, 633
Debora, Cântecul Deborei, 29, 35, 62, 63, 69, 109, 381
Decalogul, Cele zece porunci, 50
Decapolis, 130
Declarația Balfour, 494, 495, 500–502, 504, 505, 511, 512, 594, 596, 627, 646
Decretele de la Nürnberg, 480, 556, 586, 589, 637, 638
Decretele încartiruiților, 415
Defoe, Daniel, 331
Degania, 496, 506

Deir Yassin, 604
Deutero-Isaia, 605
Deuteronomul, 20, 50, 51, 53, 93, 102, 108, 128, 154, 203, 204, 252, 289, 290, 321, 632
Deutsch, Emanuel, 637
dhimmi, 206, 207, 209, 239, 240, 606
d'Holbach, baronul, 358
Dickens, Charles, 355, 435, 436
Diderot, Denis, 358
Dio Cassius, 167
Disraeli, Benjamin, 361, 368, 370–372, 375, 376, 377, 406, 410, 411, 434–438, 451, 458, 513
divorț, 153, 181, 235, 632
Dohm, Christian Wilhelm von, 351
Donin, Nicholas, 255
Dov Ber, 345
Dreyfus (afacerea), 356, 439, 440, 444–451, 457, 464, 492, 525, 574, 594
Drumont, Édouard, 442, 444, 445, 447–449
Dühring, Eugen, 455
Dumnezeu, evreiesc, 20, 57, 58, 191; relația omului cu, 22, 28–34, 40, 41, 48–51, 171, 172, 183
Dura Europos, 179

Eban, Abba, 608, 613
ebioniți, 171
Ebla (Tell Mardik), 25
ebraică (limba), 34, 389–394, 507, 618–620
„ebrei", 34
Ecclesiastul, 109, 110, 114, 118, 120, 290
Ecclesiasticul (Cartea înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah), 110, 115, 173, 290
Eden, Anthony, 577, 579
Edison, Thomas, 531
Edom, 73, 99, 114
educație: în Antichitate, 128; învățământ, în Israel, 631
Edward I, regele, 249, 250, 320, 322
Efron Hititul, 17
Egipt (antic), 23, 24, 27, 36–39, 44, 45, 52, 93, 123, 157; Exodul din, *vezi la* Israel; învins de Babilon, 98
Egipt (în perioada greco-romană), 122, 157, 158; Alexandria, 120, 144, 157, 161, 162, 175
Egipt (în Evul Mediu), 240; *vezi și* Cairo
Egipt (statul modern): relații cu Israelul, 604, 610–613; imigrarea palestiniano-arabă în, 604; imigrarea în Israel din, 605
Eglon, regele, 62
Ehrenburg, Ilya, 651
Eichmann, Adolf, 569, 572, 638, 640, 660
Einhorn, David, 426
Ehrlich, Paul, 367
Einsatzgruppen, 566, 567, 570, 573
Einstein, Albert, 482–484, 512, 531
Eisenbeth, Maurice, 411
Eisner, Kurt, 517, 541
Ekron (oraș al filistenilor), 67
Ekron (colonie sionistă), 496
Elam, 47
Elath, Eliahu, 619
Elazar, David, 621
Eleazar ben Iosia, 211
Elia ben Solomon Zalman (gaon din Vilna), 345
Eliot, George, 437, 438
Elisei, 54, 68, 69, 87, 337
Elisha ben Avuia, 178
Elveția, evrei în, 641
Encyclopaedia Britannica, 438
Engels, Friedrich, 44, 402, 403, 405
Enoh, 146, 149, 153, 229
Ephraim Solomon ben Aaron, 295
Erasmus, 173, 226, 281, 284
erezii (creștine), 246, 247, 251
erudiție: academiile babiloniene, 179, 181, 193, 213–215; medievală, 208, 210–216, 220, 236
esenieni, 147, 150, 151, 153, 229
Eshkol, Levi, 619, 624

Estera, 109, 111, 179, 275
Estonia, 513
Etiopia, evrei în, 305, 617, 632, 641
Etting, Solomon, 423
Eusebius, 36, 168
evanghelii, 173
evrei, 664–668; ashkenazi, 269, 270, 319, 323, 354, 411, 412; ca oameni de afaceri, *vezi* bani *şi* comerţ; orăşeni, 647; educaţie, erudiţie, *vezi* educaţie/învăţământ *şi* erudiţie; popor ales, 32, 33; istorie scrisă de, 19, 107, 111, 112, 117, 272, 335, 379–384, 633; identitate păstrată prin scrieri, 101; literatură, 111–113, 144; ca migranţi, colonişti, 287; nume pentru strămoşi ai, 34; origine, 15–17; persecutare, *vezi* antisemitism; populaţia în cifre: perioada irodiană, 135, sec. al X-lea, 201, sec. al XIX-lea, 410, anii 1980, 641; şi politica radicală, 410–414; sefarzi, 269, 278, 279, 323, 354, 411, 412, 643, 644; tenacitate, 15, 16; definiţia sionistă a evreului, 616; *vezi şi* Israel; iudaism
evrei din Cochin, 425, 642
evrei falashi, 305, 617, 632
„evrei munteni", 417
Evreul Rătăcitor, 272
excomunicare, 235
exilarhi, 192, 193, 207, 212
Exodul, *vezi la* Israel,
Ezdra, 105–107, 109, 110, 117, 121, 125, 174, 212, 215, 242, 338, 402, 482, 636

Facchinetti, Giovanni Antonio, 285
Facerea, 17, 21, 23, 24, 26–30, 32, 34, 36, 38, 40, 308
Falcon, Fernan, 266
Falk, Samuel Jacob Haim, 319
Farben (I.G.), 559, 564, 592
farisei, 121, 128, 131, 132, 141, 142, 146, 147, 150–152, 154, 158, 173, 184, 191, 229; Isus şi, 151, 152
Farisol, Abraham, 289
Fatah, Al-, 499
Feisal, emir, 500, 502
femei: în Biblie, 28, 29, 63; şi erudiţia/educaţia iudaică, 178, 235, 236
Ferdinand II, împăratul, 296, 297
Ferdinand I, rege de Aragon, 260
Ferdinand II, rege de Aragon, 265
Ferrer, Vicente, 259–261, 555
Feuchtwanger, Lion, 300, 549
Filadelfia (Amman), 119
Filip II, regele Spaniei, 294
filisteni, 52, 64, 66–68, 71, 73, 401, 608, 627
Filon Iudeul, 188, 204, 211, 212, 220, 221, 224, 228, 529
finanţe, *vezi* bani,
Finlanda, evrei în, 576
Fisch, Harold, 615, 633
Flick, Friedrich, 591
Florus, Gessius, 162
Focas, împăratul, 196
Forrestal, James, 601
Fourier, François Marie Charles, 404
Fox, William, 532, 533
Franţa: evreii în, înainte de Revoluţie, 243, 247, 248, 250, 255, 294, 297, 354, 355; Revoluţie, Iluminism, Napoleon, 355–359, 363; evreii primesc drepturi egale cu creştinii, 363; evreii în, sec. al XIX-lea, 439–444; antisemitism şi cazul Dreyfus, *vezi* Dreyfus; al Doilea Război Mondial, 573, 574; imigrarea în Israel din, 617; evrei în, perioada postbelică, 641, 644–646
francmasonerie, 319, 443, 448
Frank, Jacob, 318, 319
Frankfurt, 294, 296, 315, 332, 363, 365–368, 373, 381, 387, 388, 410, 433, 472, 550, 564, 643, 655
Frankfurter, Felix, 500, 529
Franzos, Karl Emil, 362
Frederic cel Mare, 348, 353
Freud, Sigmund, 44, 226, 311, 452, 464, 476–482, 484, 531, 543, 544, 546, 551, 586

Fustat (Cairo), 210, 216–221, 227, 236–240, 269

Gallus, Cestius, 163, 164
Gamal, 119
Gamaliel cel Bătrân, 149, 155, 178
Gamaliel II, rabi, 174, 177
Gans, Eduard, 379, 397
gaon (*gheonim*), 181
Gad, 67
Garizim (muntele), 130, 196
Gaza, 26, 67, 119, 311, 313, 608, 610; fâșia Gaza, 604, 609
Gedera, 496
Geiger, rabi Abraham, 387, 388
Genova, 279
George III, regele, 357
Georgia, evrei în, 291
Gerald de Wales, 242
Germania: evrei în, înainte de sec. al XIX-lea, 269–271, 282, 283, 294–298, 346, 353, 354; evrei în, 363, 378, 399, 400, 453, 454, 466–471; Primul Război Mondial, 486, 487; în perioada nazistă, *vezi* Holocaust, naziști; imigrare în Israel din, 617; evrei în Germania Occidentală, 641
Gershwin, George, 530
Ghedeon, 66, 107, 185
gheniza, 216, 227, 233–237, 239, 240
ghetouri, 272, 274–278, 281, 334, 342; în Veneția, 274–277; în statele papale, 283, 284; folclor despre, 306–309; distruse după Revoluția Franceză, 355; în Polonia în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, 582–585
Ghezer, 74, 78–80
Ghibeon, 60, 74, 99
Ghilgameș, 21, 22
Gide, André, 451
Gideon, Samson, 328, 363
Glueck, Nelson, 24, 80
gnosticism, 183, 228–232, 319, 551
Gobineau, Joseph de, contele, 441, 454
Goebbels, Joseph, 555–557, 560, 563, 570, 577
Goitein, S.D., 216, 237, 240
Goldwyn, Sam, 533, 534
golem, 308, 550
Gordon, George, lord, 355, 356
Göring, Hermann, 569
Graetz, Heinrich, 383, 384, 439
Granada, 208, 209, 268
Grant, Madison, 526, 534
Grant, Ulysses S., general, 426, 427
Grecia (antică), 43, 44, 112, 122, 123; cuceririle lui Alexandru, 118; elenizarea vestului Asiei, 119 ; *vezi și* Palestina; relațiile cu evreii, 143, 144, 159, 160
Grecia (modernă), evrei în, 513, 571, 576
Grigore cel Mare, papa, 241
Grigore IX, papa, 252, 255
Grey, sir Edward, 489
Gudemann, Moritz, 460

Ha'Am, Ahad, *vezi* Ahad Ha'Am,
habiru, 17, 27, 28, 34, 36, 37
hachamim, 151, 152
Hadera, 496
Hadrian, împăratul, 167, 169, 170, 183, 211
Hagana, 498, 501, 511, 596–599, 602, 603, 605, 620, 621
Hagiografe (Ketuvim), 109
Haifa, 496, 509, 603, 630
Halacha, 180–182, 197, 227, 290, 318, 359, 409
Halévy, Jacques, 471
Hammerstein, Oscar, I și II, 529
Hammurabi, 24, 27, 48, 52, 203
Hanuca, sărbătoarea, 126
Harden, Maximilian, 541
Harding, G.L., 147
Harnack, Adolf von, 468
Hasdai ibn Shaprut, 208
Hashmonei (Macabei), familia, 127–134
hasidim, hasidism, 125, 228, 342, 345, 346, 357, 384, 479

Ha Shomer, 497
Haskala, iluminism iudaic, 346, 384, 389, 415
Hatzor, 39, 61, 78, 79, 89
Hebron, 15–17, 22, 36, 77, 608
He-Halutz (biroul), 508
Hegel, G.W.F., 18, 384, 402, 404, 467
Heine, Heinrich, 362, 365, 395–402, 404–406, 429, 442, 455, 481, 546
Hekataios din Abdera, 44, 159
Hellman, Lillian, 439
Henry, Jacob, 423
Heraclit, 44
Herakleios, împăratul, 196
Herodium, 137, 165, 168
Herzl, Theodor, 421, 439, 445, 451–453, 456–464, 466, 477, 487, 494, 496–499, 517, 546, 574, 594, 616, 619, 623, 643, 658
Heschel, Abraham Joshua, 640
Hess, Moses, 401, 433, 434
heter iska, 292
Heydrich, Reinhard, 566, 569, 570
Hidushim, 181
Hijaz, 196, 205, 607
Hilberg, Raul, 558, 569
Hilel cel Bătrân (Hilel Babilonianul), 149, 152, 153, 178, 183, 188, 212, 307, 485
Hilferding, Rudolf, 548
Hillesum, Etty, 584
Himmler, Heinrich, 555–557, 559, 560, 563–566, 568, 569, 575, 576, 579, 587
Hiram, regele Tyrului, 79–81
Hircan II, 132, 133
Hirsch, Maurice de, baron, 458, 459
Hirsch, rabi Samson Raphael, 381, 382, 465
Hirsch, rabi Samuel, 427
Hirschel, Hans, 572
Histadrut, 508, 620, 621, 623, 631
Hitler, Adolf, 541, 542; ordonă distrugerea mormântului lui Heine, 399; opinia lui Lippmann despre, 538; antisemitismul său, 542–544, 553–570 *passim*, 577, 618; devine cancelar, 553; războiul, un rezultat al antisemitismului său, 560, 561; și Mussolini, 575; *vezi și* Holocaust; naziști
hitiți, 47, 50–52, 111, 203
Hia Raba, 178
Hmelnițki, Bogdan, 302
Hobson, J.A., 655
Hochberg, Karl, 656
Hoddis, Jacob von, 485
Holdheim, rabi Samuel, 388
Holocaust, Soluția Finală, 562–593; gândită de Hitler, 556; poporul german are cunoștință despre, încuviințare pentru, 560, 562–565, 570–572; evrei exterminați prin muncă forțată, 562–564; industriași germani și, 563, 564, 591, 592; evrei exterminați sistematic, 564–572; primele camere de gazare, 565; unități mobile de exterminare, 566, 567; lagăre ale morții, 565, 568–572; biserici creștine și, 592, 593; numărul celor exterminați, 566, 567, 571–574, 576; austriecii și, 571, 572, 592; românii și, 571–573; francezii și, 573, 574; rezistența italiană la, 574, 575; fără succes în regiuni ale Europei ocupate, 576; guvernele Aliaților și, 576–581; lipsa oricărei rezistențe din partea evreilor, 581–585; evrei de toate vârstele și condițiile, omorâți, 586, 587; etapa finală a, 597; reacții antisemite la, 588, 589; pedepsire și despăgubiri, 589–593, 637–639; statul Israel și, 594, 595, 640, 641; atitudinea sovieto-arabă la, 658–660
Homberg, Naphtali Herz, 378
Hong Kong, 286, 643
Horowitz, Isaiah ben Abraham ha-Levi, 295
Höss, Rudolf, 563, 564, 571
hotelul King David, 599

Hrisostom, Sf. Ioan (Ioan Gură de Aur), 195
Hrușciov, Nikita, 652
hurieni (horiți), 25
Husaini, Haji Amin el- (mare muftiu al Ierusalimului), 47

Iacob (fratele lui Isus), 151
Iacob I de Aragon, rege, 256
Iacob ben Asher, 181
Iacov (patriarhul), 15, 25, 26, 33–36, 38, 50, 81, 83, 168
Iaela, 63
Iahve, 36, 59, 75–77, 81–83, 86–91, 93, 96, 103, 104, 108, 112, 117, 123, 126, 130, 157, 206, 228, 501
Iare, Ovadia ben Avraham Iare din Bertinoro, 310
Iason (mare preot), 124, 131
Iavne (Iamnia), 110, 162, 177–179, 190, 477
Iavenel, 496
Ibn Ezra, Abraham, 336
Ibn Shaprut, Hasdai, *vezi* Hasdai ibn Shaprut
Ibn Verga, Solomon, 272, 273, 275, 335
Ibn Yahia, rabi Iosef, 275
idiș, 318, 348, 349, 353, 354, 385, 389, 390, 392–394, 428, 430, 431, 452, 470, 474, 477, 486, 497, 514, 516, 520, 537, 618, 646, 650, 651
Idumeea, 130
iebusei, 33, 74
Ieftae, 63, 64, 66
Iehiel, rabi, 255
Iehoiada, 65, 92
Iehonia, 98, 102
Iehu, fiul lui Nimși, 87–89, 91
Iehuda din Gamala, 142–143
Iehuda din Regensburg, 223
Iehuda ha-Cohen ben Iosef, 215
Iehuda Ha-Nasi, rabi, 178–180
Iehuda Halevi, 231, 234, 273, 429, 663
Ieremia, 96–99, 101, 103, 104, 109, 121, 145, 152, 165, 237, 308
Ierihon, 24, 26, 60, 133, 142, 143, 337
Ieroboam, 84
Ieronim, Sf., 169, 170, 195, 242
Ierusalim: cucerit de la iebusei de către David, 74; Templul, *vezi* Templu; lucrările de construcție ale lui Solomon, 78, 79; nordicii s-au stabilit în, după cucerirea asiriană, 90, 91; refortificat de Iezechia, 92; cucerit de babilonieni, 98; reconstruit după exilul babilonian, 105, 106; populația, în sec. al III-lea î.Cr., 118; elenizare, 124–126; mulțime religioasă, 127; Irod și, 137; răscoala din 66 d.Cr., 162–167; răscoala din 132 d.Cr., 167; reconstruirea lui Hadrian, 169, 170; evrei babilonieni și, 193; ocupat de perși, apoi de musulmani, 193, 196; creșterea populației în sec. al XIX-lea, 373, 496; capturat de Allenby în 1918, 495; planul ONU de împărțire din 1947, 608; capturat de Legiunea Arabă în 1948, 603, 635; Orașul Vechi capturat de Israel în 1967, 611, 634, 635; propunerile de la Camp David, 613; populația (la sfârșitul sec. XX), 647
Ierusalim, marele muftiu al, *vezi* Husaini,
Iesud ha-Maala, 496
Ieșirea (cartea biblică), 39–43, 50, 51, 53, 56, 58, 203, 237, 466
ieșivot, 207–209, 212, 465, 582
Ietro, 43
Iezechiel, 48, 53, 100, 101, 107, 109, 121, 229, 636
Ilie, 54, 85–88, 229, 629
Iluminism, 346–348, 351–355, 357, 358
Imperiul Bizantin, 196
Imperiul Otoman, *vezi* Turcia,
Inchiziție (spaniolă), 256, 260, 264–267, 284, 322
India: imigrare în Israel din, 617, 642; evrei în, 641, 642

industria filmului, cinematograf, 531–534, 549, 550
infracționalitate, în SUA, 535, 536
Inocențiu III, 246, 247, 250
Institutul pentru Cercetări Sociale din Frankfurt, 550
inundație, Potop, 21–23, 32
Ioan, 173
Ioan Botezătorul, 85, 119, 148–150, 153
Ioan de Capistrano, 253
Ioan Hircan (Hircanus), 129, 130
Ioan Paul II, papa, 644
Iohanan ben Torta, rabi, 168
Iohanan ben Zakkai, rabi, 177, 180, 307
Ioil, 109, 189
Iona, 109, 120
Ionatan (mare preot), 127
Iordania, 607, 609, 610, 611; *vezi și* Transiordania
Iosephus, 36, 39, 44, 80, 108, 116, 121, 126, 129–131, 133–139, 141, 147, 148, 160, 163–166, 175, 192, 212, 229, 242, 437, 633, 666
Iosia, regele Iudeii, 93, 97, 117, 121, 174
Iosif (fiul lui Iacov), 15, 36, 38, 39, 41, 59, 151, 479, 536
Iosif (colector de impozite), 121
Iosif II, împărat, 353
Iosif ben Isaac Sambari, *vezi* Sambari, Iosif ben Isaac
Iosef ibn Awkal, 217
Iosua, 18, 30, 37, 59–61, 103, 108, 109, 120, 129, 198, 206, 337, 665
Iov, 109, 114–116, 146, 228, 338, 584, 640
Iran/Persia (stat antic), *vezi* Persia
Iran/Persia (stat modern), 659; imigrare în Israel din, 617; evrei în, 641
Irgun, 511, 597–600, 604, 605, 620
Irod Agrippa, 142, 143
Irod Antipa, 148, 150
Irod cel Mare, 15, 81, 103, 132–138, 141–143, 148, 165, 166, 175, 185, 641
Isaac (fiul lui Avraam), 15, 26, 28, 29, 31, 34, 38
Isaac ben Samuel, 215
Isaac Orbul, 232
Isaacs, sir Rufus, 523
Isabela I a Castiliei, regină, 265, 266
Isaia, 30, 69, 94–97, 101, 109, 111, 114, 146, 148–150, 152, 153, 189, 381, 599, 605
Isav și Iacov, 26, 35
islam, musulmani, 69, 196–198, 205–207, 209, 221, 224, 227, 231, 233–235, 239, 240, 274, 315, 316, 318, 319, 326, 374, 384, 434, 487, 593, 636, 660
Ismael, 25, 28, 35
Isocrates, 122
Israel, israeliți (poporul antic), 18, 43–36; religia, *vezi* iudaism; douăsprezece triburi ale, 35; nu toți israeliții s-au dus în Egipt, 36, 37; Exodul din Egipt, 36, 37, 39, 40, 44, 45, 58, 160; material juridic mozaic, 50–54; atât dezvoltați spiritual, cât și primitivi, 54; nou tip de societate: teocrația, 54, 75; încheierea cuceririi Canaanului, 61, 62; și regalitatea, 66, 68–72, 75, 85, 87, 91, 129, 184, 185; două regate, de nord și de sud, 72, 73, 83, 89–91; triburi pierdute ale, 90, 291; *vezi și* evrei
Israel (statul modern): crearea (vezi și sionism), 594–604; Războiul de Independență, 603, 604, 611, 612; și refugiați arabi, 604–606; frontiere, 604, 606–610, 611, 613–616; imigrația evreiască în, 605, 615–617; conflict religios/secular în, 609, 610, 629; origini ale, 624; Nasser și Războiul din Sinai, 611; Războiul de Șase Zile, 611; Sadat și războiul de Iom Kipur, 612; sprijin american pentru, 612, 613, 647, 649, 664; diviziuni politice, 610, 611, 613, 620, 624, 625; pacea cu Egiptul, 612–614; și limba

ebraică, 617–619; învățământul în, 613; căsătoria în, 632; urmărirea criminalilor de război, 637–640; populația în anii 1980, 641; evreii francezi și, 644; ca refugiu armat, 644, 667
Israel, Jonathan, 297
Isus Cristos, 43, 120, 139, 149–158, 168, 170–174, 178, 180, 190, 195, 201, 238, 241, 242, 245–247, 255, 256, 261, 263, 264, 272, 282, 373, 377, 396, 401, 437, 441, 469, 473, 475, 476, 552, 593
Italia: evrei în, 253, 269, 270, 279, 280, 284, 285, 294, 352, 353, 355; al Doilea Război Mondial, 575, 576; populația evreiască postbelică, 641, 643, 644; *vezi și* Veneția
Iuda (regatul sudic), 72, 73, 84, 92
Iuda, Galileianul, 147, 150, 166
iudaism, religia iudaică (pentru simplificare, religia evreilor și aceea a israeliților antici sunt tratate aici ca una singură), 23, 24, 665; Avraam ca fondator al, 29–34; monoteistă, 30, 36, 45, 54, 55, 96, 122, 123, 197, 666; *vezi și* Dumnezeu; două caracteristici remarcabile ale, 30; sacralitatea vieții umane, 22, 48, 49, 182; raționalism în, 54; conservator/revoluționar, 55; respingerea imaginilor, idolilor, 55, 56, 179; și statul, 70, 76, 77, 101, 129, 184, 185, 624–633; martiriu, martirologii, 95, 125, 126, 145; răspundere/responsabilitate individuală, 101; sărbători, 102; întemeiat de Ezdra, 107; scrieri sfinte, 107–111, 115, 116, 180–182; omogen și riguros, după stabilirea canonului, 116; sectarism în, 119, 147, 190; partida reformatoare, învinsă de macabei, 122–127; moarte, judecată, viață de apoi, 146, 191; și creștinismul, 153–158, 170–174, 182, 183, 241, 468; încetează să mai fie religie națională, devine catedocrație interiorizată, 174–178, 192; precept etic central, 182–184; respinge ascetismul, 183; opinie disidentă, majorități, 185, 186; libertatea fizică și morală a omului, 186, 187; obligații comunitare, 187, 188; pocăință și ispășire, 189; pace, non-violență, 189, 190; ocolirea teologiei dogmatice, 190, 191; crezuri, 191; accentul pe muncă, 202; tradiție iraționalistă, 226, 227, 341 *vezi și* magie *și* misticism; medieval, 233; îngeri și diavoli, 306, 307; și cultura neevreiască, 348–352, 377, 379–386, 393; iudaism reformat, 385–388, 396, 397, 427, 431, 625, 626; ritual în, 495, 632, 633; perfecționist, 633; *vezi și* Biblia; lege; Mishna; rabini; Talmud, Tora; sinagogă
Iudita, 110
Iugoslavia, evrei în, 513, 571, 572
Iulian, împăratul, 194
Iulius III, papa, 284
Iustin, Sfântul (Iustin Martirul), 174, 242
Iustinian, împăratul, 196, 199
Ivan IV, „cel Groaznic", țar, 291
Izabela, 84, 86, 87

Înălțimile Golan, 611
înțelegerea Sykes–Picot, 489

Jabotinski, Vladimir, 497, 498, 501, 505, 508–512, 581, 598, 607, 613, 616, 623, 624
Jaffa, 496, 503, 510, 603, 618, 647
Jamaica, evrei în, 291
Janua, Pedro de, 256
Jaspers, Karl, 403
Jefferson, Thomas, 352
Jerónimo de Santa Fe, 260
jihad, 205, 486
Jocurile Olimpice (antice), 136
Jocurile Olimpice (moderne), 470

Jost, Isaac Marcus, 378
Judecătorii, 19, 29, 40, 62–67, 107, 109
Judensau, 270, 271, 453, 467, 542, 545
Jung, C.G., 479–481

Kafka, Franz, 485, 548
Kairouan, 207, 208, 215
Kalischer, rabi Zvi Hirsch, 433
Kalm, Peter, 325
Kaltenbrunner, Ernst, 572
Kappler, Herbert, 575, 576
karaiți, 230, 269, 425
Karkemiș, bătălia de la, 98
Katz, Sam, 533
Kaufmann, Yehezkel, 350
Kazari, 663
Kefar Tavor, 496
Kenyon, Kathleen, 19, 24, 60, 74
Kerenski, A.F., 492, 513, 518, 523
Kern, Jerome, 530
Ketuvim (Hagiografe), 109
Khomeini, ayatollah, 659
kibutzuri, 496, 615, 621, 623, 658
Kierkegaard, Søren, 31
Kiev, 415, 416, 597, 647
Kineret, 496
Kisling, Moise, 475
Kiș, 21
Kitchener, lordul, 490
Koestler, Arthur, 482
Kohler, rabi Kaufmann, 427
Kovno, 466, 582
Kraus, Karl, 546
Kristallnacht, 661
Krochmal, Nachman, 382, 383
Krupp, Alfred, 454
Ku Klux Klan, 526, 538
Kun, Bela, 517
kupa, 238

La Motta, Jacob de, *vezi* Motta, 423
La Peyrère, Isaac, 336
Laban, 25, 26, 30
Lachish, 81, 98, 178, 211
ladino, 269, 624, 643
Laemmle, Carl, 532
Lagarde, Paul de, 454
lagăre de concentrare, lagăre ale morții, 538, 555, 557, 564, 566, 568–572, 575, 576, 578, 582, 583, 586–588, 590, 596, 637
Lansdowne, marchizul de, 463
Lasker, Eduard, 467
Lasky, Jesse, 533
Lassalle, Ferdinand, 405, 410, 413, 433
Lavater, Johann Caspar, 348, 349
Lawrence, T.E., 492
Lazare, Bernard, 445–447
Lazarus, Emma, 429, 438
Lea (soția lui Iacov), 15
Leeser, rabi Isaac, 427
lege, 47–53, 102, 152, 153, 186–192, 289, 290; sisteme legislative înainte de Moise, 47, 48; alimentare, 52, 237; mișcarea reformistă și, 122; Orală, 121, 128, 132, 152, 180, 197, 199, 213, 223, 237; *vezi și* Mishna; Isus și, 152–157; Luca și, 170, 171; Maimonide și, 222, 223; Moses Mendelssohn și, 349; *vezi și* Tora
Lehmann, John, 389
Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 340
Lenin, 408, 475, 516–521, 523, 527, 540, 650, 656
Leningrad, 39, 111, 647
Lessing, Gotthold, 341, 347, 348
Letonia, 513
Levi ben Ghershom, 204
Leviticul, 51, 53, 203
Liban, 78, 80, 105, 489, 500, 604–606, 644, 658
Libia, imigrare în Israel din, 605
Liebermann, Max, 475, 476, 486, 548
Liga Antisemită, 442, 456
Liga Patriei Franceze, 447, 448
Likud, 613, 620, 624, 625
Lilienthal, Max, 354, 415
Lincoln, 244, 249
Lipchitz, Jacques, 475

Lipman, V.D., 244, 248
Lippmann, Walter, 442, 537, 538
Lituania, evrei în, 270, 291–293, 306, 345, 346, 513, 515, 518, 597; *vezi şi* Vilna/Vilnius
Livorno, 279, 284, 294, 303, 310, 314, 332, 374, 475
Lloyd George, David, 371, 463, 488–491, 494, 495, 501, 505, 513, 520, 523
Łódź, 569, 582
Loew, rabi Iehuda, Maharal din Praga, 292, 335
Loew, Marcus, 532
Londra, evrei în, 244, 327–329, 366–368, 647
Lopez, Manasseh, 363
Los Angeles, 532, 637
Lublin, Sigmund, 531
Luca, 170, 173
Lucena, 208, 209
Ludovic IX, regele Franţei, 255
Ludovic XIV, regele Franţei, 298, 299, 327
Ludovic XVI, regele Franţei, 354
Lueger, Karl, 456, 457, 541, 616
Luria, Isaac ben Solomon, 303, 304, 306, 307, 310, 317
Luther, Martin, 282, 283, 387, 409, 469
Luxemburg, Rosa, 514–518, 541, 623
Luzzatto, Moses Hayim, 390, 391
Luzzatto, Simha, 275
Lyda (ante 1947)/Lod (post 1947), 126, 179, 183, 211, 510, 603

Macabei (carte apocrifă), 111, 116, 124, 126, 145, 201
Macabei (familie evreiască), *vezi* Hashmonei
Maccoby, Hyam, 254, 257
MacDonald, James Ramsay, 510
Machado, Antonio Alvarez, 327
Machaerus, 137
Macpela, peştera, 15, 17, 33
magie, 54, 307, 308
Mahler, Gustav, 467, 472, 473
Mahomed, 196–198, 205, 206, 256
Maimonide (Moshe ben Maimon), 31, 155, 181, 184, 187, 188, 191, 210, 213, 215, 216–227, 230–236, 238, 239, 258, 269, 273, 290, 303, 313, 333, 335, 336, 340, 341, 347, 350, 390, 458, 478, 482–484, 487, 521, 634; cele treisprezece articole ale sale, 191; *Comentariu la Mishna*, 218, 224; *Călăuza rătăciţilor*, 222, 224, 225, 382
Maimonide, Abraham, 217
Maimonide, David, 217
Majdanek, 568–571
Maleahi, 109
Mallowan, sir Max, 21
Malta, 280, 281, 328
mamram, 292
Manase ben Israel, 287, 320–322, 335
Manethon, 23, 39, 44, 160, 161, 405
Manuscrisele de la Marea Moartă, 111, 172
Mapai, *vezi* Partidul Muncitoresc
Marcu, 154, 173
Marea Britanie, Anglia: evrei în, până în sec. al XVIII-lea, 244–250, 253, 319–324, 328, 329, 356, 357, 363; evrei în, în sec. al XIX-lea, 368–374, 388, 435, 436; şi sionismul, *vezi la* sionism; mandatul palestinian, *vezi la* Palestina; al Doilea Război Mondial, 577, 579, 595, 596; imigrare în Israel din, 617; evrei în, perioada postbelică, 641, 646
Marea Criză, 553
margheriani, 148
Mari (Tell Harari), 25
Maria Tereza, împărăteasa, 353, 373
Mariamne, 133, 134, 138
Maresa, 119
Maroc, evrei din, 214, 239, 310, 605, 641, 644
Marr, Wilhelm, 456
marranos (*conversos*), 208, 262, 269, 275, 281, 283–285, 291, 294, 297, 320, 322, 336, 375, 443

Marx, Karl, 44, 311, 362, 372, 382, 401–411, 433, 434, 476, 514, 515, 550, 551
Marx Brothers (Frații Marx), 534
Masada, 137, 165, 166, 174, 190
maskilim, 346, 348, 378, 389, 390, 392, 393, 396, 415, 434, 497, 514
masoretes, text masoretic, 23, 110, 11
Matathias, împăratul, 126
Matei, 173, 195
Mayer, Louis B., 532
Medina, 196, 197, 205, 328
Meghido, 26, 39, 78, 79, 81, 89, 110
Meghilot (Cântările), 110
Meighen, Arthur, 505
Meir, rabi, 178, 180, 307
Meir, Golda, 619, 624
Meisel, Marcus, 295
Melanchthon, Philip, 281
Méliès, Georges, 449
Menahemia, 496
Mendelssohn, Felix, 396, 467
Mendelssohn, Moses, 348–352, 378, 386, 389, 396, 397, 455, 471
Menelau (mare preot), 124–126, 131, 157
Merneptah, 40
Meshuararim, 642
Mesia, mesianism: Isus ca Mesia, 149–151; în iudaism, 257–259, 303–305; în Cabala, 303–306; în folclorul ghetoului, 309; mișcarea shabetaiană, 311–319, 344; diferit de idealul sionist, 625, 626
Mesopotamia, 21, 24, 26, 35, 114, 118; *vezi și* Asiria; Babilon
Metula, 496, 608
Mexic, evrei în, 532, 641
Meyerbeer, Giacomo, 455, 471
Miami, 647
Midrash, 180, 204, 379
Miheia, 109
Milhaud, Darius, 645
Mintz, Abraham, 278
Mishna, 180, 181, 184, 185, 189, 191, 199, 213, 215, 218, 221, 222, 224, 227, 231, 232, 236, 237, 239, 258, 281, 306, 310
misticism, 228–233, 303
Mișcarea de Rezistență Evreiască, 598, 599
mișcarea modernă, 470–475
mișcarea Țara lui Israel, 615
Mitzpa, 77, 99
Mizrahi, 508, 509, 511, 622, 626–628, 631
Moab, 62, 63, 73, 99
Moartea Neagră, 254, 259
Modigliani, Amedeo, 475
Moise, 38, 41–44; și Exodul, 41, 43, 44; ca figură centrală în istoria evreilor, 41, 42; grecii și, 43, 44; și începuturile antisemitismului, 44; codul său legislativ/legile sale, 47–53, 128, 290; legământul său cu Dumnezeu, 30, 51; și Iosua, 59, 60; Moshe Maimonide despre, 225
Molcho, Solomon, 306
Mommsen, Theodor, 362
monasticism, 183, 281
monoteism, *vezi la* iudaism
Montagu, Edwin, 488–490, 493
Montaigne, Michel de, 269
Montefiore, sir Moses, 329, 374, 433, 496
Montreal, 647
Morning Post, 523, 524
Moscova, 419, 420, 422, 498, 520, 524, 592, 647, 653
moshavim, 496
Moshe ben Shem Tov, 232
Motta, Jacob de la, 423
Moyne, lordul, 598
Münster, Sebastian, 281
muzică, evrei și, 471–473, 529, 530, 549
Mussolini, Benito, 574, 575
musulmani, vezi islam,

Nablus, 36, 174
Nabucodonosor, 99, 417
Nahmanide, 232, 234, 256–258, 260, 290

Nahrai ben Nisim, 215
Napoleon, 281, 327, 355, 358, 359, 362, 363, 377, 385, 453, 522
Napoli, 279, 283, 284, 364, 366–368
Nasser, Gamal Abdul, 610, 611, 659
Nathan din Gaza, 311–319, 391, 403, 479
Naum, 109
Naumann, dr. Max, 547
Navi, sensul, 68; *vezi şi* profeţi
nazarineni, 69
naziști (Partidul Național-Socialist al Muncitorilor), 330, 399, 538, 542–548, 554–560; în al Doilea Război Mondial, 560–572, 577, 580–582; procese, 582, 590, 637–639; arabi și, 659, 660; *vezi și* Hitler; Holocaust
Neemia, 106, 107, 109, 242
Neghev, arheologie în, 24, 510, 604, 608, 623
negoţ, comerţ, 102, 203, 207, 216, 217, 279, 280, 291, 327–333
Neguţătorul din Veneţia (Shakespeare), 276
Nero, împăratul, 162
New York, 286, 324, 325, 327, 329, 332, 412, 424, 425, 427–432, 438, 446, 472, 507, 527–533, 538, 577, 578, 600, 647
Nisa, 294, 355
Nicolae I, ţarul, 415, 495
Nieto, David, 339
Nietzsche, F.W., 382, 469
Nippur, 107
Nixon, Richard M., 612
Noah, Mordecai, 424–426, 434, 458
Noe, 21, 22, 32, 229, 344
Nordau, Max, 452, 460, 461, 496
Norsa, Immanuel ben Noah Raphael da, 278, 279
Norvegia, evrei în, 571, 619
Norwich, 244–247, 250
Noth, M., 18
Numenios din Apamea, 44
Numerii, 42, 51, 168, 634
Nuzi, 25, 26

Odessa, 412, 418, 421, 422, 497, 517, 521, 573
Offenbach, Jacques, 471
Olanda, evrei în, 292, 299, 320, 571, 572, 576, 584, 586, 641; Amsterdam, 294, 310, 315, 320, 323, 325, 329, 332, 336, 337, 339, 365, 391, 643
Omeiazi, 208, 209
Omri, Casa lui, 84–87
Oppenheimer, David, 334
Oppenheimer, Joseph, 300
Oppenheimer, Samuel, 298–301
Opper de Blowitz, Adolphe, 367
Ordinul cistercian, 243, 249
Ordinul dominican, 226, 247, 253, 255, 256, 259, 264, 265, 281, 443
Ordinul franciscan, 247, 252, 253, 255, 256, 264
Organizaţia pentru Eliberarea Palestinei (OEP), 662
Organizaţia Naţiunilor Unite (ONU): și problema Palestinei, 599–602, 608, 609; și refugiaţii arabi, 605, 606; și Canalul Suez, 610; forţa de menţinere a păcii din Sinai, 610, 611; și Arafat, 614; și Amin, 660, 661
Origen, 178
Osea, 90, 91, 93, 94, 101, 109, 312
Oxford, 242, 244, 334, 608

Palestina: arheologie, 19, 61, 64, 166; patrie pentru israeliţi în Egipt, 37; varietate geografică, 62; originea numelui în colonia filistenilor, 67; elenizarea, 119–131; sfârșitul cârmuirii evreiești stabile în, 142; pretenţiile evreilor asupra, 161; academii iudaice din, 179, 181, 193; invazia persană, 193; sărăcia în Evul Întunecat, 195; ca patrie a evreilor, 319, 457, 462, 494, 501, 504–513, 594–602; evrei din, în timpul Declaraţiei Balfour, 494–496; mandat britanic, 495, 500–506, 508–510, 577, 594–600, 602, 603, 607, 608

Paley, William, 530
Palmer, Mitchell, 537
Palmerston, lord, 373, 374, 434
panteism, 232, 233, 339
Paris, 255, 272, 356, 366, 367, 396, 401, 438–440, 442–444, 447, 457, 459, 474, 475, 491, 492, 499, 522, 529, 550, 556, 576, 607, 647, 657, 662
Parrot, A., 25
parți, 143
Partidul Muncitoresc, sionist/israelian (Mapai), 508, 511, 512, 620–624
Pascin, Jules, 475
Passfield, lordul, 510
patriarhi, 15, 18, 23–25, 28, 83, 172, 179
Paul III, papa, 284
Paul IV, papa, 284, 294
Pavel, Sf., 58, 115, 155–158, 170, 171, 177, 187, 190, 288, 454, 469
Păcatul Originar, 191
Pământul Făgăduinței/Țara Făgăduinței, 33, 90, 99, 101, 350, 373, 458, 606–608, 615–616
Păzitorii Cetății, 628, 629
Pedro IV, de Aragon, rege, 254
Pedro de Janua, *vezi* Janua
Peel, lordul (Comisia Peel), 510, 608
Pellepoix, Darquier de, 574
Pentateuhul, 24, 33, 34, 93, 108, 109, 111, 152, 172, 175, 180, 199, 221, 228, 235, 336, 338, 349
Pereira, Jacob, 327
Peres, Shimon, 621
Persia (antică), 27, 104–106, 117, 118
Persia (sasanidă), 193, 196
Persia (modernă), *vezi* Iran
perushim, 131, 181
Pesah (Paște), 102, 137
Petah Tikva, 496
petrol, Orientul Mijlociu, 613, 614
„Petru, Evanghelia după", 173
Philadelphia, 325, 332, 424, 425, 427, 531, 647
Pico della Mirandola, Giovanni, conte, 281
Pinsker, Leon, 455
Pissarro, Camille și Lucien, 475
Pitagora, 143
Pius V, papa, 284, 285
Pius VI, papa, 353
Pius IX, papa, 413
Pius XII, papa, 575, 592
Platforma din Pittsburg, 427
Platon, 44, 68
Plângerile, 109, 110
Plumer, lord, 506
Polonia: evrei în, înainte de împărțire, 270, 291–293, 301–303, 306, 325, 342, 345; împărțirea, 352; evrei în Varșovia în 1880, 412; și Tratatul de la Versailles, 513; eșecul invaziei bolșevice, 518; al Doilea Război Mondial, Holocaust, 562–566, 568–572, 582–585; antisemitism postbelic, 588, 589; imigrare în Israel din, 617; populația evreiască în anii 1980, 571
Portugalia, evrei în, 268, 272, 274, 279, 283
post, 183
popoare ale mării, 67
Prado, Juan de, 336
Praga, 295, 296, 353
Premii Nobel, 467, 540
Primul Război Mondial, 47, 464, 467–469, 482, 498, 507, 516, 540, 561, 572, 575, 646
Pritchard, James, 60
Procesele de la Nürnberg, 586, 589, 637, 638
procese pentru crime de război, 589, 590, 637, 638
profeți, 54, 68, 69, 85, 93, 109, 116, 180
protestantism, 281–284, 385, 386
Protocoalele înțelepților Sionului, 360, 421, 495, 522–525, 542, 657, 659
Proudhon, Pierre-Joseph, 404
Proust, Marcel, 446–448, 485
Proverbele (Pildele), 109, 114, 189, 211, 228, 235, 290

Prusia, evrei în, 356, 363
Psalmii, 33, 77, 109, 113, 114, 290, 308, 495, 644
pseudoepigrafice, 110
Ptolemeu, 118
Pulgar, Fernando del, 265
Pumbedita, 179
Purimul lui Vincent, 296

Qumran, 94, 104, 111, 119, 131, 145, 147, 148, 173, 229

rabini, rabinat, 128, 177–181, 202, 276–278
Rabin, Yitzhak, 620, 624
Radbaz (David ben Solomon ibn abi Zimra), 303
radio, 530
Ramses II, 39, 40
Rathenau, Walther, 469, 470, 541, 545, 547
Rauter, Hanns, 572
Raimund de Penyafort, 256
Războiul de Iom Kipur, 612, 614, 615, 660
Războiul de Șase Zile, 16, 611, 617, 629, 634, 652, 657, 660
Războiul de Treizeci de Ani, 296, 297, 301, 365, 427
Rebeca (soția lui Isaac), 15, 29
recabiți, 69, 83, 85, 103, 104, 119
Reforma, 281–283
reclamă, evrei și, 331
Regii, 67, 78, 81, 82, 109
Rehovot, 496
Reinach (familia), 442
Reinach, Joseph, 442, 446, 448
Remak (Moshe ben Iacob Cordovero), 303
Renan, Ernest, 441
responsa, 181, 197, 201
Reubeni, David, 305
Reuchlin, Johannes, 281
Reuter, Paul Julius, 367
revizioniști (Uniunea Revizioniștilor Sioniști, ulterior Likud, *q.v.*), 509–512, 597, 607, 613, 620
Revoluția Franceză, 356, 405, 439, 440, 644
Ricardo, David, 363
Richard Inimă-de-Leu, 246
Richelieu, cardinal, 297
Richmond, Ernest T., 503
Riehl, Wilhelm Heinrich, 453
Riesser, Gabriel, 467
Rishon le Tzion, 496
Robles, Antonio Rodrigues, 322
Roboam, 83
Rodgers, Richard, 530
Roger de Wendover, 272
Roma (oraș), evrei în, 157, 284, 364, 644
romani, Imperiul Roman, 131–138, 142–144, 161–170, 178
România (și evreii), 364, 422, 513, 518, 641; în al Doilea Război Mondial, 571–573, 592; imigrare în Israel din, 617
Roosevelt, Franklin D., 553, 578, 579, 600
Rosenberg, Alfred, 542, 575
Rosenblatt, Tzvi, 511
Rosenstock-Huessy, Eugen, 468
Rosenzweig, Franz, 452, 468
Rosh Pina, 496
Rossi, Azaria dei, 335, 347
Rossini, G.A., 472
Roth, Cecil, 201, 277
Roth, Leon, 665
Rothschild, familia, 333, 364–374, 397, 398, 400, 411, 425, 433, 435, 453, 458, 472, 491, 656
Rothschild (N.M.), 368
Rothschild, Edmund de, 459, 496
Rothschild, Lionel (tatăl primului lord Rothschild), 369–372
Rothschild, Louis, baron, 559
Rothschild, Miriam, 365, 371
Rothschild, Nathan, primul lord Rothschild, 374, 491, 493
Rothschild, Nathan Mayer, 365, 366, 368, 370
Rothschild, Walter, al doilea lord Rothschild, 493

Rubinstein, Anton și Nikolai, 420
Rudolf II, împărat, 279, 294
Ruppin, Arthur, 496, 497, 506, 535
Rusalii, 102, 111
Rusia: evreii expulzați din, 291; împărțirea Poloniei, Zona de Rezistență, 352; evrei în, înainte de Revoluție, 364, 393, 412–422, 466, 486–488, 521, 522; Revoluția, 492, 517–523; al Doilea Război Mondial, 566, 567, 573, 577; și crearea statului Israel, 600–602, 656; imigrare în Israel din, 617, 641; populația evreiască în anii 1980, 641, în orașe mari, 647; evrei sub conducerea sovietică, 650–654; antisionism, 656–658
Rut, 29, 109, 110

Saadia Gaon (Saadia ben Iosef), 191, 224
Saba, regina din, 80
Sabat, 53, 102, 237, 238, 630
Shabetai, Tzvi, 16, 311–318, 336, 341, 344, 438
sacrificiu, uman, 31, 32
Sadat, Anwar, 611–614
saduchei, 121, 128, 131, 141, 146, 147, 150–152, 154, 173, 174, 184, 202
Safed, 303, 304, 306, 433, 603
St. Thomas, evrei în, 291
Saladin, 15, 219, 239
Salanter, Israel, 465
Salomeea (văduva lui Alexandru Ianeu), 132
Salonic, 279, 303, 310, 312, 487, 507, 576, 643
Samaria, samariteni, 84, 85, 89, 90, 99, 105, 110, 111, 119, 130, 136, 148, 162, 195, 196, 496, 608, 613, 616
Sambari, Iosif ben Isaac, 214
Samson, 18, 54, 64, 69
Samuel, 65, 67–73 *passim*, 78, 104, 109, 626
Samuel, Herbert, 488
Sanhedrin, 131–134, 150, 154, 158, 173, 177, 184, 185, 191, 212, 359, 522
Sanherib, 92
Sargon I, 24
Sargon II, 70
Sarnoff, David, 530
Sarra, 15, 17, 25, 27–29
Sasanizi, 192, 193
Saukel, Fritz, 563
Saul, rege, 19, 68, 70–73, 75, 132, 626, 663
Schary, Dore, 533
Schechter, Solomon, 216
Schenck, Joseph, 533
Schiff, Jacob Henry, 427, 527
Schnitzler, Arthur, 452, 455, 479, 550
Schitopole, 130
sclavie: în epoca biblică, 184; comerțul cu sclavi din Malta, 280
Scholem, Gershom, 310, 313, 551, 625
Schönberg, Arnold, 472, 473, 485, 549
Scott, C.P., 488
scribi, 38, 96, 97, 101, 102, 105, 107, 110, 111, 125, 126, 139
scriere (timpurie), 47
Sebaste (Samaria, *q.v.*), 136
Sedechia (guvernatorul Iudeii), 98
Sedechia (profet), 54
Seleucos, seleucizi, 118, 124–127, 131, 132, 157, 159, 160, 196
Seligman, Joseph, 427, 428
Seminarul Teologic Iudaic, 432
Septuaginta, 24, 110, 111, 120, 175, 180
Seyss-Inquart, Arthur, 572
Shaftesbury, lordul, 373
Shamai Bătrânul, 152, 178
Shamir, Yitzhak, 598
Sharett, Moshe, 619, 622, 637
Sharon, Ariel, 663
Shechina, 83, 305, 319, 344, 634
Shenazar, 105
Sherira Gaon, 193

shibolet, 65
Shimon ben Lachish, 211
Shimon bar Kohba, *vezi* Bar Kohba
sicarii, 146, 147, 165, 174
Sichem, 36, 37, 59, 83–85, 89, 91, 119
Sidon, 84, 119, 136
Simon Macabeul, 116, 127, 128
sinagogă, 116, 117, 128, 177, 216
Sinai, 611, 612; mânăstire, 57; Muntele Sinai, 57
Singapore, 643
Singer, Isaac Bashevis, 393
Singer, Paul, 410
sinucidere, 183
sionism, 432–434, 439, 451, 458–406, 486–513, 593, 594–603, 608, 616; Palestina ca patrie pentru evrei, *vezi la* Palestina; și limba ebraică, 392, 393, 433, 486; Rusia țaristă și, 420, 421; planuri religioase ori seculare pentru, 433, 434, 464, 465, 508; Marea Britanie și, 434–438, 462–464, 488–495; opoziția evreiască la, 459, 462, 464–466; sprijin ashkenaz pentru, 460, 461; primul Congres Sionist, 461; Uniunea Sovietică și, 520, 600–602, 656–658; ultima fază a, 594–604; scopul suprem al, 633; condamnat de ONU, 661
Sippar, 21
Siria, 24, 25, 374, 489, 500; război împotriva Israelului, 603–605, 609–612; imigrația evreiască în Israel din, 605; *vezi și* Damasc
Sixtus IV, papa, 265
Skippon, Philip, 280
Slouschz, Nahum, 393
Sobibor, 568–571
Societatea pentru Cultura și Știința Iudaismului, 378, 396
Sofonie, 109
Solomon, regele, 67, 73, 76–83
Solomon, Cântarea lui, *vezi* Cântarea Cântărilor
Solomon, Cartea înțelepciunii lui, 110, 160, 290
Solomon ben Samson, rabi, 243
Soluția Finală, *vezi* Holocaust,
Sombart, Werner, 330
Sonnenfeld, rabi Iosef Haim, 466
Soutine, Chaim, 474, 475
Spalato (Split), 294
Spania, evrei în, 208–210, 254–270
Spinoza, Baruch, 335–341, 347, 349, 357, 378, 406, 437, 482–484, 667
Stalin, 487, 520, 521, 554, 597, 601, 602, 610, 650–652, 656, 658
Stanley, lord, 434, 435
Statele Unite ale Americii: evrei în, înainte de 1881, 34, 324–327, 352, 388, 423–432; imigrația ashkenază în, 412, 423, 428–433; și sionism, 432, 433, 492, 600–602; spaima bolșevică și imigrația evreiască, 527, 528; comunitatea evreiască în, 527–540, 647–650; al Doilea Război Mondial, 577–581; și crearea statului Israel, 600–602; sprijin pentru Israel, 612, 613, 647, 649, 664
Stavsky, Abraham, 511
Stern, Fritz, 540
Stoeker, Adolf, 456
Strauss, Johann, 472, 529
Streicher, Julius, 546, 559, 565
Stürmer, Der, 546
Sumer, sumerieni, 21, 22, 24, 47, 51, 108
Sura, 179, 193, 224
Surinam, 291
Suruppak, 21, 22, 24
Syrkin, Nachman, 507

Ștefan, Sf., 158

Tabernacule, sărbătoarea, 102, 110, 130, 137, 495
Tacit, 53, 161, 162, 163, 167, 175
Talmud, 88, 94, 108, 181, 193, 195, 198, 199, 213, 217, 227, 228, 230, 232, 239, 242, 252, 255, 256, 258, 273, 276, 277, 281, 282, 290, 307, 318, 320, 342, 348, 361, 378, 380, 388, 398, 437, 620, 631

tanaim, 178, 229, 380
Tarragona, 208
Tawney, R.H., 286
teatru, 550
Tel Aviv, 496, 498, 509, 511, 602, 603, 620, 630, 647, 662
televiziune, 530
Templieri, *vezi* Cavalerii Templieri
templu: al lui Solomon, 80–82; cult concentrat în, 82, 92, 93; distrus de babilonieni, 98; reconstruit după exilul babilonian, 105; elenizare, 124–126; saduchei și, 128; reconstruit de Irod, 81. 137–142; Isus și, 152; distrus de romani, 166; Muntele Templului, 634–636
Teodor din Mopsuestia, 114
Teodosie I, împăratul, 194
Teodosie II, împărat, 195
teoria relativității, 483, 484
terapeuții, 148
terorism: evreiesc în Palestina postbelică, 597–600, 661; împotriva evreilor, 614, 661, 662
texte apocaliptice, 145–147, 229, 230, 258, 259
Theresienstadt, 585, 586
Theudas, 144, 150
Tiberiada, 148, 164, 165, 179, 210, 433, 603
Tiglat-pileser III, 89
Times, the, 367, 523, 524
Tirtza, 89
Titus (fiul împăratului Vespasian), 163–165, 167, 644
Tobit, 106, 110
Tolstoi, Lev, 422
Tora, 32, 33, 108, 152, 153, 174, 176, 189–192, 210, 211; Agudat Israel și, 465
Torino, 251, 294
Toronto, 647
Torquemada, Tomás de, 265
Tosefta, 181
Toussenel, Alphonse, 404, 409, 442
Turnul lui Straton, 119
Transiordania, 85, 117, 500, 603, 604; *vezi și* Iordania
Tratatul de pace de la Versailles, 513
Treblinka, 562, 568, 570, 571, 583, 586, 587
Treitschke, Heinrich von, 454, 468
tribunale evreiești, 185, 186
Trilling, Lionel, 484
Tripoli, 119, 136
Trollope, Anthony, 435, 436
Troțki, Lev, 497, 517, 520, 521, 527, 540
Truman, Harry S., 600–602
Trumpeldor, Joseph, 498, 501
Tucholsky, Kurt, 546–548, 552
Tunisia, imigrare în Israel din, 605
Turcia (Imperiul Otoman), 279–281, 298; și Shabetai Tzvi, 316–318; în sec. al XIX-lea, 374; și împăratul Wilhelm II, 462, 486; și Tratatul de la Versailles, 513
Turcia (stat modern), 617, 641
Turgheniev, Ivan Sergheevici, 422
Tyr, 73, 79–81, 119, 136
tzadik, 343–345
Tzadok din Lublin, 128, 147, 465
Tzvi, Shabetai; v. Shabetai Tzvi,

Ucraina, evrei în, 201, 291, 293, 301, 302, 306, 321, 501, 506, 509, 518, 571, 573, 585, 652
Uganda, ca patrie a evreilor, 463, 491, 607
Ugarit, 26, 47, 51
Ungaria, evrei în 393, 513, 518, 576, 641; în Budapesta, 412; imigrarea în Israel din, 617
Uniunea Congregațiilor Ebraice Americane (Union of American Hebrew Congregations), 34, 427
Uniunea Revizioniștilor Sioniști, *vezi* revizioniști
universități, medievale, 251
Ur, 21–23
Ur-Nammu, 23, 24, 47
Ussishkin, Menahem, 461
Usha, 177

Varșovia, 270, 292, 412, 514, 582–584, 589, 620
Vaux, Père Roland de, 53, 147
Vechiul Testament, 13, 18, 19, 32, 107, 176, 281
Vega, Joseph de la, 329
vegetarianism, 183
Veneția, evrei în, 273–280, 284, 285, 294, 364
Vespasian, împărat, 36, 163–165
Victor Emmanuel III, regele Italiei, 574
Victoria, regina, 374
Viena, 270, 294, 297–300, 332, 353, 366, 367, 370, 412, 451–453, 456–460, 467, 472, 473, 480, 481, 529, 541, 542, 572, 586, 637, 643, 655
Vilna (Vilnius), 345, 346, 402, 432, 475, 582, 583
Vital, Haim, 306
Voltaire, 341, 357, 358, 362, 378, 403

Wagner, Richard, 441, 454, 455, 458, 461, 472
Wallenberg, Raoul, 577
Warner Brothers, 532
Warren, sir Charles, 436, 437
Washington DC, 538, 577, 566, 660
Wassermann, Jakob, 252
Waugh, Evelyn, 596
Webb, Beatrice, 510
Weber, Max, 286, 330
Weizmann, Chaim: și sionismul, 460, 461, 487–495 passim, 499, 500, 506, 508–511, 598, 599; și compensații postbelice, 590; primul președinte al Israelului, 622
Wellhausen, Julius, 18, 23, 25, 30, 42
Wertheimer, Samson, 299, 301
Wesley, John, 343, 356
Wessely, Hartwig, 378
Wiesenthal, Simon, 637, 638
Wilhelm II, împărat, 462
William III, rege, 327, 328
Wilson, președintele Woodrow, 513
Wise, Isaac Mayer, 427
Wise, Stephen, rabi, 577
Wistrich, Robert, 404, 514
Witt, Serghei, conte, 421
Wolf, Abraham, 423
Wolf, Immanuel, 379
Wolf, Joseph, 386
Wolf, Lucien, 416, 419, 438
Wolffsohn, Daniel, 461, 462, 496
Woolley, sir Leonard, 21–23

Yadin, Yigael, 61, 166, 633
Yellin-Mor, Nathan, 598
Yemen, 196, 239, 610, 617, 622

Zadkine, Ossip, 475
Zaharia, 109, 116
Zalman, Elia ben Solomon, *vezi* Elia ben Solomon
Zanuck, Darryl, 533
zeloți, 146, 147
Zidul Plângerii, 170, 635
Zorobabel, 105
Zikron Iacov, 496
Ziusudra, 22
Zohar (*Sefer-ha-Zohar*), 232, 233, 303, 304, 308, 339, 390, 479
Zola, Émile, 393, 446, 447
Zona de Rezidență, 353, 393, 414–419, 422
Zukov, Adolphe, 533
Zunz, Leopold, 378–382

„Celebrul Paul Johnson ne prezintă o istorie provocatoare a poporului, religiei și culturii evreiești din cele mai vechi timpuri până în prezent. Împărțită ingenios în șapte secțiuni (Israeliții, Iudaismul, Catedocrația, Ghetoul, Emanciparea, Holocaustul și Sionul), lucrarea descrie complexa interacțiune dintre istoria evreilor și istoria mondială, arătând felul în care traiectoria civilizației occidentale a fost influențată deciziv de acest grup puțin numeros... O excelentă istorie nonacademică, pentru marele public."

Library Journal

„Un tur de forță... O realizare remarcabilă."

The New York Times Book Review

„O introducere foarte accesibilă și utilă, mai ales în istoria modernă a evreilor."

Kirkus Reviews

„O istorie de 4 000 de ani, de la Casa lui David până în anii 1980. Entuziasmul și productivitatea lui Johnson sunt, ca de obicei, prodigioase."

Sunday Times

„O carte captivantă, provocatoare, bine scrisă, adeseori mișcătoare, un amestec pătrunzător și pasionat de istorie și mit, de povestire și interpretare."

Christian Science Monitor

ISBN 978-973-50-4144-1

Fotografia de pe copertă © Sandu Mendrea, E.F.I.A.P.